CROYANCES

PHILOSOPHIQUES

PAR

NUMA DEJEAN DE FONROQUE

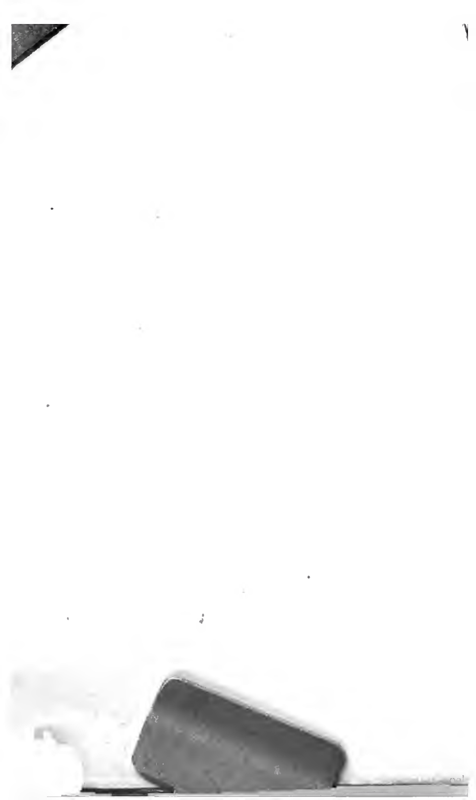


PARIS

LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie

79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

1872



CROYANCES

PHILOSOPHIQUES

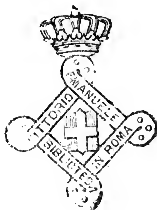
Paris — Impr. Viéville et Capiomont, 6, rue des Poitevins.

CROYANCES

PHILOSOPHIQUES

PAR

NUMA DEJEAN DE FONROQUE





PARIS
LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie
BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

1872

Ce petit livre contient un exposé sommaire des idées philosophiques de l'auteur.

Il l'avait composé pour son usage personnel; et, s'il se décide à le publier, c'est qu'il regarde comme un devoir de dire à tous ce qu'il pense être la vérité sur un sujet qui doit intéresser tout le monde.

Alors même que les croyances qu'il propose ne seraient prises en considération que par un petit nombre, alors même qu'elles ne le seraient qu'à titre de questions posées et non pas résolues, il espère qu'elles pourront au moins servir à démontrer que le *Matérialisme* s'arroge à tort le privilége de

marcher seul avec la science et qu'il est possible de concevoir un *Spiritualisme* parfaitement d'accord avec les phénomènes constatés par les physiciens et les physiologistes.

5 Février 1872.

CROYANCES PHILOSOPHIQUES

L'Esprit.

L'Esprit, seule réalité absolue.

L'Esprit sent, pense et veut.

Il *sent* le plaisir ou la peine.

Il *pense* aux moyens d'avoir l'un et d'éviter l'autre.

Il *veut* employer ces moyens.

Ainsi, trois facultés nécessairement inséparables :

Sensibilité, *Intelligence*, *Volonté*.

La *vie* est l'exercice de ces trois facultés.

Exercice de la Sensibilité : *sentiment*.

— de l'Intelligence : *perception*.

— de la Volonté : *force*.

L'Esprit sent à des degrés différents.

Il perçoit plus ou moins, et conserve plus ou moins bien ses conceptions ou ses idées.

Il emploie plus ou moins de force.

Ainsi les résultats de l'exercice des facultés de l'esprit : *quantités.*

L'Esprit dans son essence ne se mesure point.

Les facultés de l'Esprit s'exercent sur des combinaisons.

Par l'intelligence il les conçoit.

Par la volonté il les construit, les maintient, les protége ou les détruit.

Le sentiment résulte de l'intérêt qu'il prend à ces combinaisons.



L'Étendue et la Matière.

Les combinaisons peuvent se former sur différentes sortes de sujets.

La *Matière* est un de ces sujets.

Elle est elle-même une combinaison qui a pour sujet l'*Étendue*.

L'étendue est une conception.

Elle tire par conséquent son existence de l'Esprit, elle n'existe que par lui, que comme étant conçue par lui.

On distingue dans l'étendue des *surfaces*, des *lignes* et des *points*.

De l'idée d'étendue découlent celles de *repos* et de *mouvement*.

Repos, si tous les points conçus conservent leurs distances.

Mouvement, si ces distances changent.

Repos maintenu, mouvement produit ou modifié par la force.

Tous les points de l'étendue ne sont pas essentiellement soumis à l'action de la force.

Ceux qui ne le sont pas : *points purement géométriques.*

Ceux qui le sont : *points matériels.*

Points matériels : centres d'action choisis en nombre indéfini par l'Esprit.

En repos ou en mouvement, selon sa volonté.

Leur ensemble constitue le *monde matériel.*

Points matériels réciproquement attirés ou repoussés entre eux.

Intensité de ces attractions et répulsions généralement variable avec les distances des points autour desquels elles s'exercent.

La manière dont cette intensité varie est une *loi*.

Toute loi est une décision de l'Esprit.
Elle s'exécute par l'exercice de sa volonté.



Attraction et répulsion moléculaires.

Les points matériels portent aussi le nom de *molécules.*

Deux molécules consécutives sont attirées l'une vers l'autre par une force dont l'intensité augmente ou diminue selon que leur distance diminue ou augmente; mais elles sont en même temps réciproquement repoussées par une autre force dont l'intensité, dépendante de la distance, est aussi avec elle dans un rapport inverse.

Ainsi les actions simultanées d'une force attractive et d'une force répulsive augmentent et diminuent dans le même sens, quand la distance change.

Or il faut, pour que les molécules aient entre elles la solidarité qui est le principal objet de la matière, que ces variations se produisent suivant des progressions différentes.

Si elles s'effectuaient d'après une seule et même loi, un changement de distance, ne

modifiant pas le rapport des forces, ne déterminerait jamais entre elles ni l'établissement d'un équilibre ne préexistant pas, ni la rupture d'un équilibre préalablement établi ; l'ensemble des points matériels n'aurait dès lors aucune consistance.

Il résulte, au contraire, d'une différence entre les lois de variation, que l'équilibre intermoléculaire a toujours lieu pour une certaine distance et n'a lieu que pour cette distance.

Les centres d'action (les molécules) tendent nécessairement à la conserver, et la reprennent aussitôt qu'une force étrangère, qui a pu les en écarter, cesse d'agir.

La fermeté des corps solides n'a pas d'autre raison.

Compressibilité.

Les *corps* matériels sont des agglomérations de molécules.

Dans ces agglomérations, équilibre entre les attractions et les répulsions moléculaires.

Des forces étrangères peuvent contribuer et contribuent même souvent (pour les gaz, par exemple) au maintien de cet équilibre.

Il est maintenu dans les corps solides par le seul effet des forces inhérentes à leurs molécules.

A l'état d'équilibre, distances intermoléculaires plus ou moins grandes, suivant la nature des corps.

Leur compressibilité dépend à la fois et de cette distance, et de l'intensité des forces équilibrées, et de la différence des lois de variation.

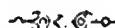
Pas de corps absolument incompressibles, parce que les distances intermoléculaires ne sont jamaisnulles, et les forces moléculaires jamais infinies.



Limite imposée à la zone d'action des attractions et des répulsions moléculaires.

La force d'attraction dont nous avons parlé et la force répulsive avec laquelle elle est en conflit perpétuel (forces dont la combinaison constitue, du moins pour les corps solides, une action commune qui a reçu le nom de *cohésion*), ces forces, disons-nous, n'étendent pas leur influence au delà de la zone formée par les points matériels les plus voisins de leurs centres respectifs.

Ainsi, les molécules, par l'effet de la cohésion, se tiennent deux à deux, dans toute direction, comme des grains de chapelet, en se donnant, pour ainsi dire, la main de l'une à l'autre.



Gravitation, ou attraction universelle.

Toute molécule est aussi le centre d'une autre force qui agit bien différemment. C'est une force d'attraction qui s'exerce sur toutes les molécules du monde à la fois, quelles que soient leur position et leur distance.

L'intensité de cette force, par laquelle deux molécules quelconques de l'univers sont attirées l'une vers l'autre, est tout à fait indépendante des autres molécules, interposées ou non.

Elle ne varie qu'avec la distance des deux molécules considérées.

Elle est inversement proportionnelle au carré de cette distance.

Chaque molécule du monde est sollicitée par la résultante des attractions individuelles qu'elle subit de la part de toutes les autres.

Cette force a reçu le nom de *gravitation* ou d'*attraction universelle*.

**

Masses et poids.

L'ensemble des molécules dont un corps se compose est ce qu'on appelle la *masse* de ce corps. Cette masse est plus ou moins grande ; elle est donc une quantité.

Mais cette quantité échappe à notre mesure directe, attendu que, si petite qu'elle soit, une masse contient un nombre infini de points qui ne sauraient être comptés, et que nous ne distinguons même pas.

Si la masse des corps était proportionnelle à leur volume, dont nous avons la perception, la comparaison des volumes donnerait le même résultat que celle des masses, et nous en aurions ainsi une mesure indirecte. Mais nous savons que les molécules sont plus ou moins distantes entre elles, suivant la nature des corps ; des volumes égaux peuvent, par conséquent, contenir des masses très-différentes, c'est-à-dire des nombres très-différents de points matériels.

La comparaison des volumes ne saurait

donc se substituer à celle des masses, à moins qu'il ne s'agisse de masses homogènes.

Heureusement il existe une autre quantité, dont la mesure, facile à prendre, est invariablement égale à celle des masses. Cette quantité est leur *poids*.

Le *poids* d'un corps est la somme des attractions exercées, en vertu de la gravitation, par toutes les molécules de la terre sur toutes les molécules de ce corps.

Cette attraction est la même, sauf une erreur sans importance, sur chaque molécule, d'après les lois de la gravitation. Ainsi, plus il y a de molécules dans le corps, plus son poids est considérable.

Nous savons aussi que plus il y a de molécules, plus est grande la masse.

Les poids sont donc proportionnels aux masses; ce qui revient à dire que le même nombre donne le rapport ou la mesure des masses et des poids des mêmes corps.

Il n'en est pas moins vrai que ce sont des quantités de nature très-différente, et qu'il ne faut pas les confondre.

Attractions électives.

L'esprit exerce encore sur les points matériels une action qui s'appelle élective ou chimique, en vertu de laquelle les molécules d'un corps, mises en présence des molécules de plusieurs autres corps de substances différentes, s'associent *individuellement* à celles de l'un d'eux par une sorte de triage.

De cette association résulte une combinaison matérielle toute différente, par son aspect et sa constitution, de celles que les molécules de chaque sorte formaient entre elles avant l'intervention de l'action élective; et cette différence consiste uniquement en ce que les attractions et les répulsions moléculaires de la nouvelle combinaison ont une tout autre intensité et surtout des progressions de variabilité, par la distance, tout autres que dans les corps qui la composent.

Les molécules élémentaires coïncident entre elles pour former les nouveaux points

matériels, les *points matériels composés.* En entrant dans l'association, chacune d'elles continue le rôle qu'elle avait précédemment dans la gravitation universelle, de sorte que le poids du point matériel composé est égal à la somme des poids de tous les éléments qui le produisent par leur superposition.



Corps simples et composés.

La nature des corps dépend de la composition de leurs points matériels.

Il est quelquefois possible de les placer dans des conditions qui occasionnent ou des compositions plus complexes, ou bien des décompositions.

La chimie est la science de ces compositions et décompositions.

Nous ne pouvons être certains qu'il y ait des cas où les décompositions que cette science peut produire réduisent les points matériels à la pure simplicité. Toutefois nous donnons à certaines substances, telles que certains métaux, l'or, par exemple, le nom de corps simples ; ce nom indique seulement que les corps se trouvent ramenés au plus grand degré de simplicité qu'il ait été possible d'obtenir dans l'état actuel de la science.



Forces d'organisation.

Les forces dont nous avons parlé jusqu'à présent, (savoir :

1° Attraction et répulsion moléculaire;

2° Attraction universelle;

3° Attraction élective);

constituent la *matière brute.*

Pour former des combinaisons avec cette substance (la matière brute), l'esprit agit encore sur elle en employant :

1° Des forces de *cristallisation* pour le règne minéral;

2° Des forces de *végétation*, par lesquelles il construit des fibres, des vaisseaux et toute sorte de tissus et d'organes nécessaires au développement de combinaisons auxquelles nous avons donné le nom de végétaux. Il s'y produit, sous l'action de ces forces, des mouvements intérieurs d'une grande complication ; mais le système ne se déplace pas ;

3° Des forces *vitales.* Ces dernières met-

tent en mouvement et déplacent même un système organisé tout entier. Les corps organisés auxquels ces dernières forces sont inhérentes constituent le règne animal.

Ces forces vitales, nous ne faisons que les signaler : il en sera question plus longuement ailleurs.



Forces en général.

Outre les six forces que nous venons d'énumérer, l'esprit en exerce d'autres encore qu'il est inutile de mentionner, et il est même probable que nous ne les connaissons pas toutes.

Il nous a suffi d'indiquer les principales pour atteindre, nous l'espérons du moins, le but que nous nous sommes proposé : montrer que la nature de la matière, telle que nous l'avons définie et que nous la comprenons, se prête à l'interprétation des phénomènes que la science a observés en elle ; que la force émanée de l'esprit produit l'existence même de la matière, au lieu d'être, comme plusieurs l'ont cru, l'une des propriétés de la matière.



Du Temps.

Le Temps est, de même que l'Espace, une conception de l'Esprit et n'existe que par l'Esprit.

On y distingue la *durée*, l'*instant* et la *contemporanéité*, qui correspondent à la *ligne*, au *point* et à la *surface* dans la conception de l'espace.

Nous appelons *instants* le commencement et la fin des durées, de même qu'on appelle *points* le commencement et la fin des lignes.

Leur grandeur est nulle dans le temps, de même que celle des points est nulle dans l'espace, et leur position sert à déterminer la grandeur et la configuration des temps, comme celle des points la grandeur et la configuration des espaces.

Dans notre condition humaine, nous n'avons pas connaissance d'une substance qui se compose avec le temps comme la matière avec l'étendue.

Toutefois nous pouvons nous intéresser à

certaines combinaisons de temps, dont la perception nous est fournie, non par des forces inhérentes aux instants et reliant ceux-ci comme les forces précédemment définies relient les molécules de la matière, mais par des accidents qui marquent les instants. Ces accidents ou phénomènes sont des survenances de changements dans des états de combinaison de choses, soit mentales, soit matérielles, dont nous avons une perception facile et nette.

Parmi les combinaisons du temps, la musique est celle à laquelle nous prenons le plus vif intérêt.

L'organe musical a précisément pour objet de produire ou plutôt d'être le moyen par lequel se produisent les accidents ou phénomènes qui marquent les instants.

Plus cet organe est complexe, et dès lors plus il y a d'accidents musicaux qui surviennent à la fois, en d'autres termes, plus est grande la part faite à la contemporanéité par l'accompagnement de la mélodie et l'ensemble des accords, plus l'effet produit a de charme.

Combinaisons de durées et successions d'états.

Ainsi, à toute combinaison de durées doit correspondre, pour qu'elle soit perceptible, une succession d'états par lesquels passe une combinaison facile à percevoir.

Réciproquement à toute combinaison formée d'états successifs (dont chacune commence et finit par un phénomène) correspond une combinaison formée de durées successives (dont chacune commence et finit par un instant).

Cela revient à dire que la perception d'une variation d'états est nécessairement liée à la perception d'une succession de durées.

L'intérêt peut se porter de préférence soit sur l'une, soit sur l'autre de ces combinaisons correspondantes.

Dans la perception d'une composition musicale, l'intérêt s'attache surtout à la succession des durées.

Dans la perception des évolutions d'un corps de troupes, par exemple, il se porte de préférence sur la variation des états.

Dans celle d'une composition chorégraphique, combinaison formée de deux combinaisons binaires, il se partage entre la musique et la danse, dont l'une tire sa principale importance de la succession des durées, et l'autre de la variation des états.



Instants et phénomènes. — Durée et contemporanéité.

Un instant (commencement ou fin d'une durée), signalé par un phénomène (commencement ou fin d'un état), peut, à son tour, être employé à déterminer le commencement ou la fin d'un état autre que celui qui a servi à le marquer lui-même.

C'est ainsi que l'instant marqué par la position que prend l'aiguille d'un cadran, ou par le battement d'un marteau sur un timbre (qui sont des phénomènes), peut servir à préciser la position, dans le temps, d'autres phénomènes de toute sorte : le commencement ou la fin d'une séance, d'un voyage, d'un mouvement, ou d'un événement quelconque.

Un même instant peut indiquer à la fois le commencement ou la fin de plusieurs états.

Des états sont dits *simultanés*, lorsque leurs commencements et leurs fins correspondent aux mêmes instants. Si, par exemple, j'al-

lume une bougie à l'instant indiqué par la sonnerie de neuf heures, pour me mettre à écrire, et que je l'éteigne cessant de travailler, à l'instant marqué par le coup de dix heures, l'état de ma main en mouvement et celui de ma bougie brûlant sont des états simultanés.

La *contemporanéité* est l'ensemble de toutes les simultanéités d'un instant.

Dans son sens absolu, la contemporanéité a pour durée l'instant, de la même manière que la surface a pour épaisseur le point.

Le temps s'étend à la fois et dans le sens de la durée et dans celui de la contemporanéité.

Une partie du temps a pour mesure le produit de sa durée par sa contemporanéité, de la même manière qu'une partie de l'espace a pour mesure le produit de sa hauteur par sa base.

Si nous avons plus de facilité à concevoir le temps dans le sens de la durée, c'est à cause de la limitation où, dans la condition humaine, se trouve la portée de notre intelligence sur l'horizon de la contemporanéité.

Temps rapporté à la durée.

Non-seulement la portée de notre perception est extrêmement restreinte dans le sens de la contemporanéité, mais le champ de cette dernière est toujours très-variable suivant les circonstances où nos individualités se trouvent. On conçoit, en effet, qu'il doit avoir plus d'étendue pour l'homme d'État, par exemple, que pour celui qui vit dans la retraite. D'ailleurs cette étendue, quelle qu'elle puisse être, est toujours fort difficile, pour ne pas dire tout à fait impossible à connaître, ce qui fait que nous renonçons à la mesurer, et que nous considérons le temps comme s'étendant uniformément le long de la durée; de telle sorte que celle-ci, par une erreur que nous reconnaissons, mais que nous ne pouvons éviter, est adoptée par nous comme réglant la mesure du temps, et le plus souvent même comme synonyme du temps.

Or tel est le sens indéterminé que nous

lui donnerons nous-même, laissant au lecteur le soin de distinguer si ce mot se rapporte à la durée proprement dite, ou s'il est employé comme indiquant une dimension du temps, d'après laquelle ce dernier se mesure, ou bien encore s'il désigne le temps lui-même dans son acception absolue.



Durée et persistance.

La connexité qui existe entre les états et les durées est cause que dans le langage nous attribuons la durée à l'état, en employant le mot *durée* comme synonyme de *persistance*.

La persistance seule appartient à l'état; elle est en quelque sorte sa quantité, sa somme d'existence ou la somme des phénomènes par lesquels se révèle son existence.

Difficile et souvent même impossible à mesurer, à cause de la multitude de considérations dont il y aurait à tenir compte, cette quantité est pourtant d'une telle importance que nous ne pouvons renoncer à la rapporter à des nombres, et nous nous accordons à adopter ceux qui donnent la mesure de la durée comprise entre les instants correspondants au commencement et à la fin de l'état, comme donnant aussi la mesure de la persistance de cet état.

Mais, en procédant de la sorte, nous nous

trompons. Notre erreur est la même que si, pour la matière, nous rapportions la mesure des masses à celles des volumes. De même que des volumes égaux peuvent contenir des nombres très-différents de points matériels; de même à des durées égales correspondent très-inégalement, tant en nombre qu'en importance, ces phénomènes par lesquels l'existence se manifeste, et qui sont l'existence elle-même.

A des durées égales ne correspondent des persistances vraiment égales que lorsque celles-ci sont composées identiquement de phénomènes égaux tant en nombre qu'en importance.

Réciproquement, à ces persistances égales correspondent aussi des durées parfaitement égales.



Mesure de la durée et de la persistance.

Les états successifs d'un pendule, états dont le commencement et la fin sont marqués par les arrêts de ce pendule, ne sont pas seulement de persistance équivalente, mais ils sont identiquement égaux par le nombre et par l'importance de leurs phénomènes élémentaires. On peut dire, par conséquent, que les durées correspondantes sont égales.

Une durée, dont le commencement et la fin correspondent au commencement et à la fin de l'oscillation d'un pendule déterminé, est adoptée comme unité de temps ou de durée, c'est-à-dire mesurée par le nombre *un*.

Une durée, dont le commencement et la fin correspondent au commencement de la première oscillation et à la fin de la seconde oscillation du même pendule, est mesurée par le nombre *deux*.

Par le nombre *trois*, si le commencement correspond à celui de la première oscillation,

et la fin à celle de la troisième; ainsi de suite.

La durée ou le temps se mesure donc par le moyen d'une succession d'états d'égale persistance, ou pour mieux dire de persistance identique.

Le temps, une fois mesuré, sert lui-même, d'après la convention adoptée généralement, à mesurer la persistance de tous les états, quelle qu'en soit la nature.

Par l'effet de cette convention, les durées ont surtout pour objet la mesure des persistances.

Mais, nous le répétons, ces mesures sont loin d'être exactes; la persistance, dont la grandeur nous intéresse avant toute autre, n'est pas proportionnelle à la durée; et nous savons que celle-ci ne suffit pas même à déterminer rigoureusement la quantité du temps.



Idée de persistance et de cessation applicable aux productions de l'Esprit, non à l'Esprit lui-même.

Les états de combinaison seuls sont susceptibles de persistance et de cessation d'existence, en d'autres termes susceptibles d'être une suite de phénomènes, dont le premier est leur commencement et le dernier leur fin.

Mais ces idées ne sont pas applicables à tout ce qui n'est pas d'une essence phénoménale, aux conceptions simples de l'Esprit, par exemple.

Le temps, l'espace, le cercle, le triangle, etc., etc., considérés abstractivement, ne changent pas d'état; et nous n'avons aucune peine à comprendre qu'ils ont toujours été et seront toujours nécessairement ce qu'ils sont aujourd'hui.

Nous devons donc tout aussi bien et même mieux comprendre que l'Esprit, qui engendre ces conceptions, n'est pas plus suscep-

tible qu'elles de fin ni de commencement.

Les combinaisons, au contraire, sont instables de leur nature. Cette instabilité est la seule cause de l'intérêt que leur porte l'Esprit, parce qu'elle provoque l'exercice de ses facultés, sans lequel il n'y aurait pas de vie.



L'Esprit et la matière.

Les diverses manières dont l'Esprit se livre à l'exercice de ses facultés donnent lieu nécessairement à toutes sortes de combinaisons d'idées, de sentiments, de forces, etc. Ces combinaisons le font *vivre*, mais ne le font pas *être;* et le simple bon sens se refuse à admettre que l'Esprit soit lui-même une combinaison, encore moins le résultat d'une combinaison, tandis qu'il lui semble tout naturel que les combinaisons procèdent de l'Esprit.

Or, il en est de la matière tout autrement que de l'Esprit. Sa substance elle-même n'est autre chose qu'un état, qui a commencé quand l'Esprit a trouvé bon de la constituer par des lois émanant de sa volonté, et qui finira quand il trouvera bon de ne plus appliquer ces lois.

Il y a cette différence entre la matière et l'Esprit : que la matière *subit* les combinaisons, tandis que l'Esprit les *crée.*

Il crée même celles qui ont pour objet la manière dont ses facultés s'exercent.

La matière n'a pas d'essence propre.

Elle *existe*, mais elle n'*est* pas. Elle existe en tant qu'état, et son existence implique sa non-existence. En disant qu'elle existe, nous déclarons, à son sujet comme au sujet de tout état, que son commencement a eu lieu et que sa fin n'est pas encore venue.

En disant de l'Esprit qu'il *est*, nous n'attachons à cette expression aucune idée de commencement ni de fin. — Il est parce qu'il est. — Toute cause réside en lui. — Toute cause est lui-même. Il n'aurait pu commencer sans avoir préexisté dans sa volonté d'être; il ne pourrait finir sans se survivre dans sa volonté de ne plus exister.



Diversifications de l'Esprit.

Mais autant l'Esprit est immuable en son essence, autant est susceptible de variabilité la manière dont il se livre à l'exercice de ses facultés.

Chacune des combinaisons créées par lui, la plus simple comme la plus complexe, est pour lui l'objet d'un intérêt plus ou moins vif.

Cet intérêt n'est autre chose que la *vie* sous toutes ses formes et à tous ses degrés.

L'Esprit vit donc en ses combinaisons. Il se *multiplie*, il se *diversifie* en elles, tout en gardant son *unité* fondamentale.



Limites imposées par l'Esprit à l'exercice de ses facultés.

L'intérêt que l'Esprit prend aux combinaisons ne peut être excité qu'à certaines conditions qu'il s'impose lui-même.

La plus importante de toutes est la fragilité de ces combinaisons.

Elles ne seraient pas fragiles, si l'Esprit exerçait sur chacune d'elles, sans limites, son intelligence et sa force.

Il restreint donc et règle l'emploi qu'il en fait, suivant les mesures les plus diverses, de manière à ce que la combinaison de ces mesures, intéressante par elle-même au plus haut degré, soit le moyen le plus parfait de donner à sa création tout entière la plus grande somme d'attraits.



Individualisme de l'Esprit.

En s'intéressant à ses combinaisons, l'Esprit s'isole dans chacune d'elles, si simple ou si complexe qu'elle soit. Il s'y circonscrit pour ainsi dire. Il vit dans toutes en général et dans chacune d'elles en particulier, à quelque degré de complication qu'il les considère.

C'est ainsi qu'il se diversifie et se constitue en toutes sortes d'*individualités.*

Aussi bien il les considère toutes dans leur ensemble, quelles qu'en soient les natures diverses, comme formant une seule combinaison ; et vivant dans cette *combinaison universelle*, il est Dieu, Dieu suprême.

Aussi bien il s'intéresse à la plus petite combinaison élémentaire et vit en elle.

Il vit de même dans toutes les combinaisons intermédiaires en les impliquant de toute manière.

Parmi cette multitude de combinaisons intermédiaires entre la plus élémentaire et

l'universelle, il en est une de laquelle, plus que de toute autre, nous connaissons l'intérêt qu'elle inspire à l'Esprit. Vivant en elle, l'Esprit se fait homme.

Il se fait de même tout ce qu'il y a de plus grand et tout ce qu'il y a de plus petit, soit animal, soit végétal, soit minéral même, puisque la matière ne subsiste que par l'action incessante de l'Esprit sur ses molécules.

De Dieu. — Des anges.

Il se fait aussi Dieu, non-seulement ce Dieu dont l'intérêt, la vie, s'étend à la fois sur la totalité de la combinaison universelle, mais toute manifestation, toute représentation de ce Dieu, à des degrés divers, toute individualité de l'Esprit exerçant sur un ensemble de personnifications d'ordre inférieur au sien les attributions de la Divinité; car Dieu ne se trouve pas seulement au suprême degré d'une échelle hiérarchique de personnifications de l'Esprit.

Lorsque Dieu, dans l'exercice de ses attributions générales, à quelque degré que ce soit, se sert d'une individualité quelconque de l'Esprit comme organe spécial de manifestation, il est permis de dire qu'il se personnifie dans cette individualité, et, à ce titre, mais à ce titre seulement, ceux à qui la manifestation s'adresse peuvent et doivent même prendre cet organe pour Dieu luimême. Mais il n'est véritablement le visage

de Dieu que pour ceux à qui la manifestation s'adresse, de même qu'un ambassadeur ne peut prétendre aux honneurs dus à son souverain que chez un peuple où il le représente.

L'individualité dont nous parlons n'est qu'un ambassadeur, un envoyé de Dieu, d'où lui vient le nom d'*ange*.

Telle occurence peut se présenter où l'organe de manifestation est pris parmi les hommes. Dans ce cas, l'homme choisi devient ange lui-même ; il est la manifestation, la parole de Dieu.

Des manifestations divines.

Dieu se manifeste à l'homme de trois manières :

Naturellement, surnaturellement et prophétiquement.

Naturellement, par les œuvres de la création en général, œuvres qu'il accomplit en appliquant des lois perçues par nous, sinon comprises, lesquelles suffisent pour nous faire reconnaître l'existence d'une raison supérieure à la nôtre.

Surnaturellement, par des phénomènes qui, tout en étant compris dans l'ordre de certaines lois supérieures à celles que nous connaissons, font exception à ces dernières.

Prophétiquement, en nous parlant par la bouche même des hommes.

Le premier mode de manifestation est permanent, universel.

Le second et le troisième, occasionnels, exceptionnels, ou du moins nous paraissent tels.

Ces derniers ont pour but de rappeler aux hommes que Dieu vit non seulement dans l'ensemble de l'humanité, mais qu'il s'intéresse spécialement à chaque peuple, à chaque individu.

Le second ramène les hommes à Dieu en les frappant d'étonnement par des apparitions ou par des œuvres dont les lois de la nature, c'est-à-dire les lois connues de nous, ne nous rendent pas compte et que nous appelons miraculeuses.

Le troisième, en leur expliquant dans leur langage habituel, comment ils ont déchu et comment ils peuvent se relever.



Abstraction, oubli, ignorance.

Vivant dans une combinaison, l'Esprit fait *abstraction* de tout ce qui se rapporte à toute autre combinaison.

Cette faculté d'abstraction, nous l'exerçons très-fréquemment dans notre vie humaine à des degrés très-différents.

Quand elle est complète, l'abstraction prend le nom d'*ignorance* ou d'*oubli*.

Dans la vie de l'Esprit, considérée dans toute sa généralité, l'ignorance est pour lui d'un usage non moins précieux que la science, attendu que s'il possédait dans chacune de ses individualités la science parfaite avec la puissance correspondante, les combinaisons n'auraient plus cet imprévu, cette fragilité, qui, nous l'avons déjà dit, excitent seuls l'intérêt et constituent la vie.



Combinaisons complexes à différents degrés.

En tant qu'il vit spécialement dans une combinaison quelconque A, l'Esprit oublie donc ou ignore ce qui se rapporte à une autre combinaison B; et réciproquement, vivant spécialement dans B, il ignore ce qui concerne la combinaison A. Mais en tant qu'il vit dans la combinaison (A B) composée de A et de B, il connaît à la fois et ce qui se rapporte à l'élément A et ce qui se rapporte à l'élément B.

Vivant spécialement dans la combinaison complexe (A B), il ignore ce qui se rapporte à la combinaison (C D), et réciproquement; mais vivant dans une combinaison plus complexe encore, composée de (A B) et de (C D), il sait ce qui se rapporte à tous les éléments : A, B, C, D, (A B) et (C D); ainsi de suite jusqu'à la combinaison universelle qui comprend tous les éléments.

Agents des combinaisons. — Vie directe.

Du moment où l'Esprit vit spécialement dans une combinaison, nous admettons, du moins jusqu'à présent, qu'il a la perception *directe* des modifications par lesquelles elle est susceptible de passer, et que, dans la limite des moyens qu'il s'est départis, eu égard à cette combinaison, il peut, en *agissant directement* sur elle, combattre ou seconder les forces qui produisent ces modifications, selon qu'elles lui sont pénibles ou agréables.

A ce dernier titre d'*action directe*, nous donnerons à l'Esprit le nom d'*agent* individuel de chacune des combinaisons auxquelles il s'intéresse individuellement.

Ces forces que l'agent d'une combinaison doit combattre ou seconder sont exercées par l'agent d'une autre combinaison, ou bien par les agents de plusieurs autres combinaisons.

Pour abréger le langage, on dit de deux ou de plusieurs autres combinaisons, qu'elles

agissent elles-mêmes l'une sur l'autre alors que, le plus souvent, elles n'ont pas d'action qui leur soit propre.

On dit également que des combinaisons sont en *contact*, en *présence*, en *rapport*, ou qu'elles sont *sous l'influence* l'une de l'autre. On prend ainsi, par un abus de mot que la rapidité du langage nous obligera à commettre nous-mêmes, on prend les combinaisons elles-mêmes pour les agents auxquels elles sont soumises.

Mais ce sont en réalité les agents qui se communiquent leur influence réciproque par l'intermédiaire de leurs combinaisons.



Vie indirecte.

Lorsque deux ou plusieurs combinaisons sont en rapport entre elles, la perception de chacune se transmet *indirectement* à l'Esprit vivant dans les autres.

Elle s'y transmet par les modifications qu'elle y produit.

L'agent d'une combinaison passive (l'Esprit vivant en elle) a conscience de ces modifications. Sachant qu'il n'en est pas l'auteur, il en attribue naturellement la cause à un agent ou plusieurs agents étrangers à sa *combinaison directe*, et, par les effets qu'il en ressent, il parvient à avoir une *connaissance indirecte*, plus ou moins étendue, plus ou moins précise, de l'état des combinaisons dont il subit l'influence. Par le moyen de cette connaissance, il s'intéresse à elles; dès lors, il vit en elles, mais d'une vie moins intime, moins exclusive que dans sa combinaison directe.

Cet intérêt pris par l'agent d'une combi-

naison à des combinaisons étrangères, intérêt qui lui devient ainsi commun avec les agents de ces dernières, c'est l'*amour* dans le sens général de ce mot, l'amour dans toutes ses acceptions, dans toutes ses variétés et à tous ses degrés; tandis que l'intérêt qu'il prend à sa combinaison directe constitue son individualité proprement dite, sa *personnalité*.

C'est par l'amour que l'homme s'étend au dehors de cette personnalité, qu'il vit dans sa famille, dans une société dont les intérêts sont communs à tous ceux qui en font partie; qu'il veut s'instruire en toute chose, qu'il cherche à pénétrer les profondeurs de la terre et du ciel, qu'il s'intéresse enfin à la nature entière; c'est l'amour, en un mot, qui est cause qu'on a pu dire en toute vérité: que l'homme a été fait à l'image de Dieu.



Combinaisons dépendantes. — Agent directeur.

L'Esprit, en tant qu'individu, s'intéressant directement à une combinaison particulière, peut donc s'intéresser aussi, s'intéresser même très-vivement, à des combinaisons indirectes, c'est à dire, à des combinaisons dans lesquelles il n'a pas ce que nous appelons la vie *purement intime*.

Cet intérêt provient d'une sorte de dépendance de ces combinaisons, et l'on conçoit même que cette dépendance puisse être très-étroite.

Il arrive souvent, en effet, qu'un certain nombre de combinaisons sont subordonnées à une combinaison principale, dont l'agent exerce sur elles (indirectement, bien entendu), une action directrice, gouvernementale, pour ainsi dire, en les prenant tantôt individuellement, tantôt dans leur ensemble, tantôt par groupes, plus ou moins complexes.

Réciproquement les agents directs de ces

combinaisons dépendantes agissent à leur tour, soit individuellement, soit par groupes, sur l'agent directeur, pour s'informer des changements d'état qui surviennent dans leurs combinaisons spéciales; et cet agent prend alors à leur égard et fait exécuter telle décision qu'il juge nécessaire, d'après ces informations.



Règne animal.

Ce sont des organisations de ce genre qui constituent le règne animal tout entier.

Dans un organisme animal entrent trois sortes de combinaisons :

1° La combinaison principale.

2° Un système de combinaisons dépendantes.

3° Une combinaison intermédiaire.

La combinaison principale est celle dans laquelle vit, de la vie intime, l'*agent directeur*.

Elle gît dans les hémisphères cérébraux.

Le système des combinaisons dépendantes est le système musculaire, l'ensemble des muscles dont chacun est une combinaison matérielle individuelle, ayant son *agent particulier*.

Et la combinaison intermédiaire, plus ou moins complexe, est ce que nous appelons le système nerveux. Elle est en rapport et même en contact matériel, d'une part, avec

la combinaison principale, d'autre part, avec chacune des combinaisons dépendantes.

Par la seule émission de sa volonté, l'agent directeur modifie sa combinaison de telle ou telle manière; il modifie par conséquent, d'une manière correspondante, la combinaison intermédiaire, par voie de contact. Prévenu par ce phénomène, et se conformant à l'avis qu'il apporte, l'agent de cette dernière la modifie à son tour directement; et, par suite, indirectement, c'est-à-dire par voie de contact, il modifie aussi les combinaisons musculaires (qui lui sont contiguës). C'est alors, que les agents de ces dernières combinaisons produisent, par une action directe, les mouvements qui leur sont indiqués, d'après la manière dont elles sont affectées par les attouchements du système nerveux.

Réciproquement, ces agents transmettent à leur chef la connaissance de leurs impressions, car les mêmes opérations se produiront en sens contraire.



Agent principal chez l'homme.

L'agent principal est chargé de la direction générale de l'organisation. Il est en mesure de décider quelles sont les opérations qui doivent être exécutées par tel ou tel appareil, pour que l'organisme entier tire le meilleur parti possible de ses rapports avec les combinaisons *extérieures*, et pour parer à tous les accidents qui peuvent résulter de ces relations.

Mais il peut ignorer la manière dont s'exécutent ces manœuvres.

C'est ce qui nous arrive dans notre condition humaine. L'agent principal est nous-mêmes. Nous avons conscience de tous ses sentiments, de toutes ses idées, de toutes ses décisions, mais non pas de la manière dont sa volonté est servie par les organes. Nous avons, par exemple, parfaitement conscience de la décision qu'il prend d'imprimer à un bras tel ou tel mouvement, mais nullement de la manière dont le mouvement s'exécute.

Il exige le concours d'une multitude d'agents secondaires; et ces agents le produiront avec une habileté qui défie toute notre science.



Agent contre-maître.

Les *forces vitales* ne sont autre chose que les actions directes exercées par les divers agents des combinaisons dépendantes sur ces combinaisons.

Nous commandons à ces agents, mais nous n'avons pas conscience de la connaissance qu'ils ont des moyens à employer pour exécuter nos ordres; un autre y veille à notre place.

L'anatomie a constaté qu'il y a dans l'organisme humain, et dans celui d'un très-grand nombre d'animaux, une région qui paraît être le siége d'une force de laquelle dépendent tous les mouvements du système.

Cette région, qui a reçu le nom de cervelet, renferme une combinaison dont l'agent est le chef des agents secondaires exécuteurs de notre volonté. Cet agent est chargé de présider à cette exécution, et toute son action se réduit à donner des ordres; sa combinaison spéciale est analogue à celle

sur laquelle nous exerçons la vie directe.

Préposé à tous les autres agents secondaires, il est en quelque sorte le contre-maître de cet agent dont nous avons conscience, qui est nous-mêmes, et auquel nous avons donné le nom d'agent principal.

Intervention de l'agent principal dans les mouvements dirigés par l'agent contre-maître.

Sous la direction de l'agent contre-maître, tous les mouvements d'ensemble du corps humain s'exécutent avec une admirable précision, sans que notre intervention soit toujours nécessaire.

Elle serait même toujours inutile, si dans ces mouvements il n'y avait à tenir compte de circonstances extérieures que l'agent principal peut seul connaître et apprécier; et le degré de cette intervention se mesure, pour ainsi dire, d'après le plus ou moins de variabilité des circonstances.

C'est ainsi que dans un chemin large et uni, où ne sont à craindre ni rencontres, ni accidents d'aucune espèce, nous marchons sans être obligés de penser à la locomotion dont nous avons à peine conscience. Nous avançons machinalement, comme on dit.

Mais notre attention s'emploie tout entière à conduire le mouvement si le chemin est rocailleux et tracé au bord d'un abîme.



Sommeil.

De même que notre attention n'est pas toujours indispensable aux mouvements de notre corps, de même aussi peut-il se présenter telles circonstances où, la nécessité d'un mouvement d'ensemble ne se prévoyant pas, il est permis à l'agent contremaître de s'absenter lui-même.

Ce que nous disons de l'agent contremaître s'applique également à d'autres agents, à tous même, à l'exception pourtant de ceux dont les fonctions sont essentiellement continuelles, tels que les agents du cœur et des poumons.

Cet état du système, dans lequel tous les agents suspendent leurs fonctions, à l'exception des plus indispensables, est ce que nous appelons l'état de sommeil.





Réveil.

L'attention des agents, quel que soit le rang qu'ils occupent dans la hiérarchie du système (à moins de cas exceptionnels, ceux de léthargie, par exemple), ne se détourne pas d'une manière tout à fait complète de leurs combinaisons respectives ; de sorte que, s'il survient, dans les circonstances qui permettaient la sécurité nécessaires au sommeil, un changement qui affecte assez sérieusement un ou plusieurs organes, les agents de ces derniers ont suffisamment conscience de ce changement pour rapporter toute leur attention sur leurs combinaisons particulières dont ils s'étaient distraits, et ils donnent l'alarme à l'agent principal qui, s'il juge le cas assez grave, donne à son tour l'alarme générale.

Tous les agents rendent alors leur attention à leurs organes respectifs ; tout le système se réveille.

Paralysie.

Qu'il survienne dans le système tel accident qui rende plus difficile la transmission des décisions de l'agent principal aux agents secondaires, et celle des avertissements des agents secondaires à l'agent primitif : aussitôt un désordre se manifeste. La correspondance est troublée entre tous ces agents; il se produit comme une sorte de *désagrégation*, une *paralysie*, si l'on traduit ce mot en langue grecque.



Nerfs du mouvement et de la sensibilité.

L'anatomie a mis hors de doute ce fait, que dans tout corps animé il existe deux sortes de nerfs : nerfs de la sensibilité, sans lesquels nous n'éprouverions pas les sensations, et nerfs du mouvement, sans lesquels nos membres nous refuseraient tout service.

Or ce fait, nous sommes en mesure de l'expliquer très-simplement :

Les nerfs de la sensibilité sont ceux qui annoncent à l'agent principal les impressions des agents secondaires, et les autres sont ceux qui apportent aux agents secondaires les ordres de l'agent principal, ou bien ceux de l'agent contre-maître.

Si les nerfs du mouvement font défaut, il n'y a plus d'ordre transmis, et dès lors on conçoit qu'il n'y ait plus de locomotion possible, les agents sachant bien que le repos est encore moins dangereux pour eux

que le mouvement sans commandement et sans direction.

Si ce sont les nerfs de l'autre espèce qui viennent à manquer, nous ne sentons plus rien des impressions de nos organes, nous ne sentons plus rien par conséquent.

S'ils manquent tous à la fois, on comprend aisément qu'il n'y ait plus ni mouvements ni sensations.

Oblitération des facultés mentales.

Sans suppôser ces cas extrêmes de cessation complète dans le fonctionnement des nerfs, il est facile de comprendre que l'influence de l'agent principal sur l'ensemble des autres agents, c'est-à-dire sur l'économie animale, dépend beaucoup de la manière dont ce fonctionnement se produit; que les rapports avec les combinaisons extérieures deviennent de plus en plus bornés à mesure que les organes matériels s'altèrent; qu'en d'autres termes les facultés mentales sont plus ou moins gênées dans leur exercice, ce qui nous fait dire qu'elles sont oblitérées, alors que c'est à l'organisme matériel seul qu'il faut attribuer cet état.



Folie.

Il y a folie si, par l'effet d'une imperfection dans l'état des nerfs, ou bien parce que l'agent principal se complaît dans l'intérêt qu'il prend outre mesure à des combinaisons imaginaires, cet agent donne ses ordres à tort et à travers ; ou bien encore si, les ordres étant donnés avec discernement. ils ne sont pas ponctuellement exécutés. Et cette irrégularité dans l'exécution peut provenir elle-même soit d'une sorte d'insubordination chez les agents qui se traduit par des convulsions, des spasmes, des paroles incohérentes, soit de ce qu'il y a quelque dérangement dans la texture même des organes musculaires.



Divers phénomènes physiologiques.

Une foule de phénomènes physiologiques, les évanouissements, le délire, les songes, les distractions, le somnambulisme, etc., etc., trouvent une facile explication dans ce concours d'une multitude d'agents aux fonctions de l'économie animale, et surtout dans la distinction que nous avons faite entre ces agents, qui sont purement *spirituels* et les organes *motériels* qu'ils mettent en mouvement. Mais nous ne nous arrêterons pas à les analyser, ni à les discuter, ces phénomènes; notre but étant, avant tout, d'indiquer les moyens d'explication, et non d'entrer dans les détails de ces explications.



Agent principal hors de la vie habituelle.

Il est pourtant une question qui concerne tous ces phénomènes, que nous devons nous poser ici, et qui mérite toute notre attention.

Que devient l'agent principal quand il se départit, de quelque manière et à quel degré que ce soit, de sa vigilance sur la république confiée à ses soins?

Il se livre à des combinaisons imaginaires.

Ces combinaisons sont, le plus souvent, si complétement différentes de celles de notre vie ordinaire que, lorsque cet agent principal (qui est nous-mêmes) rentre dans l'exercice normal de ses fonctions, nous avons perdu le souvenir de toute existence en cet état de distraction.

Parfois aussi ces combinaisons imaginaires se rapportent exceptionnellement à des accidents semblables à ceux de la vie ordinaire, ainsi qu'il nous arrive dans les songes.

Nous nous les rappelons alors au réveil, mais nous les oublions bien vite, si nettes qu'aient été leurs images, parce que leurs phénomènes ne sont pas soumis à des lois que nous connaissions et ne sont pas saisissables par des caractères plus ou moins fixes comme ceux des combinaisons matérielles.



La matière créée pour la fixation des idées.

Cette fixité n'est pas spécialement propre à la matière elle-même; elle appartient, en principe, à l'Esprit qui en dispose à sa volonté, et se sert de la matière comme il pourrait se servir de tout autre moyen, pour communiquer ce caractère à ses conceptions, quand il le trouve convenable.

Nous concevons le cercle, nous concevons le triangle, nous concevons toute figure, toute forme, toute couleur et toutes les idées sans aucune assistance étrangère; mais ce n'est pas sans un travail plus ou moins pénible que nous parvenons à les coordonner.

Or, pour simplifier ce travail, il est bon que notre esprit ne soit pas obligé de partager son effort entre la construction et le maintien des assemblages.

C'est pourquoi, en créant la matière, l'Esprit s'est proposé de nous donner un moyen de fixer ces derniers en procédant comme le mathématicien qui, pour faciliter ses études

sur certaines conceptions géométriques, en trace la représentation sur un tableau.

La matière est, en quelque sorte, une craie arrêtant les formes qui font l'objet de notre attention.

Mais, de même que la craie n'est pas indispensable aux recherches du mathématicien, et qu'elle n'est qu'un moyen d'en alléger la fatigue, de même aussi la matière n'est pas indispensable à la conception des images dont notre esprit s'occupe, ni même à leur maintien.

Elle n'est, nous le répétons, qu'un moyen d'obtenir plus facilement ce maintien, et si elle n'existait pas, les images n'en seraient pas moins réelles. Mais ces images seraient *pour nous* plus fugitives si l'Esprit, dans ses attributions d'*agent universel*, n'avait eu soin de nous aider à les fixer par la force d'une volonté étrangère à celle de notre individu.

Cette volonté, nous l'avons déjà dit ailleurs, est l'ensemble des lois qui constituent la matière, et qui sont l'essence même de la matière.

Action directe et indirecte des individualités de l'Esprit sur la matière.

Nous ne pouvons, dans notre condition humaine, nous ne pouvons, en général, façonner la matière par la simple émission de notre volonté, de la même manière que nous composons nos assemblages d'idées. Il nous faut le concours d'agents intermédiaires.

Dans l'exercice de la vie, nous n'agissons sur la matière qu'en faisant usage de nos yeux, de nos mains, de nos divers organes et d'une multitude d'instruments; ou du moins cette action est la seule dont nous percevions les effets, la seule aussi dont nous ayons conscience à cause de l'effort, effort qui est une douleur provenant de l'altération que l'action fait éprouver à nos organes.

Toutefois il est pour chacun de nous, pour chacun de nos agents et généralement pour chaque individualité de l'Esprit, un système de molécules sur lesquelles nous avons une action d'un tout autre genre, une action im-

médiate que nous exerçons par le seul fait d'une décision prise. Ce sont ces molécules qui composent ce que nous avons appelé la combinaison directe, la combinaison à laquelle est préposé spécialement chaque agent spirituel, quel que soit le rang qu'il occupe dans la hiérarchie de l'organisme.

Nous agissons directement sur notre combinaison cérébrale, comme notre agent contre-maître sur celle du cervelet, comme tous nos agents musculaires sur l'organe charnu où chacun vit spécialement.

Et c'est par l'intermédiaire de ces combinaisons que la communication s'établit entre tous les agents du système.

La matière considérée comme signe.

Après que, par l'emploi des différents intermédiaires dont nous pouvons disposer, nous sommes parvenus à faire subir à la matière la modification voulue, et que, par le moyen de cette modification, la forme désirée est arrêtée dans notre perception, nous ne pouvons pas dire que la forme réside en la matière, mais seulement que l'état que nous avons fait prendre à cette dernière est un signe qui nous fait concevoir la forme.

C'est ainsi que certains caractères composés avec la matière, notamment ceux de l'écriture et ceux de la parole, présentent à notre pensée, selon la manière dont ils sont groupés, une multitude d'idées, de tableaux et de faits avec lesquels ils n'ont pourtant aucune ressemblance.

Les signes ne contiennent ni forme ni idées; mais ils dirigent notre esprit vers l'idée que lui seul peut avoir, vers la forme que lui seul peut concevoir.

Signes naturels et conventionnels.

La matière ne sert donc, en définitive, qu'à composer des signes.

Les signes sont des phénomènes extérieurs dont la perception nous est transmise par un plus ou moins grand nombre d'intermédiaires.

Nous les distinguons en ce que chacun d'eux produit sur nous une sensation différente, que nous éprouvons en le percevant, et c'est précisément cette distinction qui leur donne leur importance.

Les sensations qui accompagnent la perception des signes nous disposent à concevoir telle ou telle idée.

Elles nous y disposent de deux manières : naturellement et conventionnellement.

La disposition naturelle rapproche davantage l'idée du signe, et cette connexité nous les fait plus facilement confondre l'une avec l'autre; c'est elle notamment qui nous porte à revêtir la matière des formes que

cette dernière ne fait que nous rappeler.

La disposition conventionnelle, qui semblerait ne devoir laisser à l'idée qu'un accès détourné et par conséquent beaucoup moins facile, nous amène, par l'habitude, à un résultat plus étonnant encore : elle parvient à nous faire oublier le signe pour ne songer qu'à l'idée qu'il suscite ; c'est ce qui nous arrive à tout moment dans l'usage de la parole, qui est le signe conventionnel par excellence.



Communication des idées.

Comme l'organisation de tous les hommes, c'est-à-dire l'ensemble des combinaisons dépendantes qu'ils dirigent individuellement, est composée d'après un même type, il est naturel qu'un même phénomène, agissant de la même manière sur chacune de ces organisations, y produise des modications semblables et soit, par conséquent, un même signe évoquant la même ou les mêmes idées dans l'esprit des agents directeurs de ces combinaisons.

Ce signe devient en quelque sorte un terme commun entre ces divers agents. Si l'un d'eux produit le phénomène ou signe qui évoque en lui telle ou telle idée, il réveillera la même idée chez tous ceux qui le percevront. Ceux-ci pourront à leur tour éveiller en lui leurs propres idées par des signes analogues.

C'est ce qui s'appelle entrer en communication d'idées, converser ou correspondre

ensemble, opération qui dans la vie humaine est d'une si haute importance.

Pour cette communication, nous commençons par nous servir des signes naturels ou généraux, et c'est au moyen de ceux-ci que nous formons plus tard les signes particuliers, tels que ceux du langage, qui ne sont compris que d'un certain nombre d'hommes entre lesquels existent certaines conventions traditionnelles.



Domaine des idées.

La matière ne doit son importance qu'à cette propriété à laquelle se réduisent toutes les autres : celle d'entretenir l'ordre et la régularité dans le domaine des idées, le seul et vrai domaine.

Toutes nos idées ne sont pas soumises à cette régularité ; elles n'entrent pas toutes dans ce casier de la matière, qui les fixe de telle sorte que nous pouvons les y retrouver quand nous voulons. Il en est d'autres qui n'y sont pas rangées, et dont l'apparition se produit par des causes dont nous n'avons pas conscience.

Les premières constituent le monde matériel.

Les secondes, le monde imaginaire.



Monde imaginaire.

Entre le monde matériel et le monde imaginaire il n'y a donc pas de différence essentielle. Ils sont pourtant considérés comme contraires. Le contraste provient de ce que le premier est assujetti à des lois que nous connaissons, tandis que celles du second, nous les ignorons presque entièrement.

Ce que nous en savons, c'est que notre esprit s'y complaît et y vit presque autant que dans le monde matériel, puisqu'il y passe tout le temps du sommeil, des rêveries, etc., etc.

Nous jouissons ainsi de deux existences sans sortir de notre nature humaine; mais nous n'en pouvons observer qu'une, celle du monde matériel; quant à l'autre, tout au plus en avons-nous conscience.

Le monde imaginaire n'en existe pas moins au même titre que le monde matériel; l'un et l'autre procèdent de l'Esprit, qui

peut anéantir aussi bien l'un que l'autre, en ce sens qu'il peut vouloir cesser de vivre dans les combinaisons de l'un comme de l'autre.

Mais ce qui subsistera toujours, ce qui est essentiellement indestructible comme l'Esprit lui-même, c'est la possibilité, qui lui est inhérente, de créer, quand il veut, aussi bien l'un que l'autre.

Et nous ne pouvons dire si le monde imaginaire, si peu connu de nous, ne nous paraîtrait pas, le jour où nous aurions la faculté de l'observer, aussi digne d'admiration que le monde matériel.



Comparaison entre le monde matériel et le monde imaginaire.

Nous n'entreprendrons pas de décrire, ni seulement de définir le monde imaginaire; toutefois, malgré l'imperfection de la connaissance que nous en avons, nous pouvons tout au moins essayer de noter certains caractères qui le distinguent du monde matériel.

Ainsi que nous l'avons déjà fait observer, l'Esprit, dans ses attributions d'agent universel, s'est proposé, en créant la matière, de faciliter les opérations de l'esprit procédant comme individu, et son assistance consiste en ce que la matière est pour l'esprit individuel un moyen de fixer les idées conçues par ce dernier.

En créant le monde imaginaire, l'agent universel s'est pareillement proposé de venir en aide à l'agent individuel, mais par un procédé contraire. Tandis que, dans le monde matériel, c'est l'esprit individuel qui

conçoit l'idée et l'esprit universel qui la fixe; dans le monde imaginaire, c'est l'inverse qui se produit.

Les idées y sont fournies ou du moins proposées par l'esprit universel. Il fait pour ainsi dire défiler une succession fantasmagorique d'images devant l'esprit individuel qui n'est que simple spectateur de ces images, mais qui parfois arrête au passage celles qui le frappent le plus et les retient pour en tirer tel parti qu'il juge convenable.

L'inspiration.

L'esprit individuel, une fois les idées saisies, peut rentrer dans le monde matériel et recourir à des signes particuliers, et généralement à ceux que lui offre la matière, pour y caser les conceptions qu'il a puisées, en plus ou moins grand nombre, dans le monde de l'imagination.

Tous les hommes possèdent la faculté de conserver dans leur individualité matérielle quelque sentiment de leur individualité imaginaire, et par conséquent quelque souvenir de ce qu'ils y ont vu. Cette faculté se manifeste chez eux à des degrés différents. C'est la faculté essentielle de l'écrivain, de l'artiste, comme de tout compositeur. Nous pouvons fort bien l'appeler la faculté d'inspiration.



Monde habituel.

A y bien réfléchir, le monde purement matériel et le monde purement imaginaire ne sont, en quelque sorte, que les régions extrêmes d'un monde intermédiaire où nous vivons habituellement, et que, pour cette raison, nous pouvons appeler le *monde habituel* de la nature humaine.

Le monde habituel participe à la fois des deux autres, et il semble même que l'élément qui nous offre le plus d'attraits est l'élément imaginaire. En effet, les compositions les plus recherchées sont celles dont l'objet est de nous transporter dans les champs sans limites de l'imagination, à condition toutefois que l'élément matériel nous retienne suffisamment pour nous empêcher de nous y égarer.

L'agrément que nous donne le langage parlé ou le langage écrit vient de ce que, par le moyen de certains signes matériels, ils nous font assister à un rapide défilé d'i-

dées et de figures qui n'ont d'autre caractère de fixité que leur connexité avec ces signes.

La musique n'est autre chose qu'une fantasmagorie plus séduisante encore, parce que ses rapports avec le monde matériel sont encore moins étroits.

En résumé, parmi les œuvres de l'homme ou de la nature qui nous plaisent le plus, il n'en est guère qui nous charment autrement que par leur côté poétique, c'est-à-dire par quelque évocation fantasmagorique; et nous disons de ces œuvres, avec raison, qu'elles nous portent à la rêverie.



Du réel, du vrai, du certain.

L'*imaginaire* a donc sa réalité tout aussi bien établie que le *fixe*, et c'est à tort que nous sommes disposés à prendre celui-ci pour le *vrai*, celui-là pour le *faux*.

Ce qui est vrai est ce qui existe.

Or les conceptions imaginaires, nous l'avons déjà remarqué, n'ont pas moins droit à l'existence que les conceptions fixées par le moyen de la matière; à condition pourtant qu'on ne les prenne que pour ce qu'elles sont.

Le mot *vrai* est souvent employé comme synonyme du mot *certain* dont le sens est abstrait, c'est-à-dire s'applique à des idées dont nous ne concevons pas que la fixation soit possible, à une proposition par exemple.

Le certain est la solution d'une question posée, le jugement porté par notre intelligence à la suite d'une étude sur un sujet qui n'était pas d'abord suffisamment connu;

en un mot, c'est la distinction, avec connaissance pleine et entière, entre ce qui existe et ce qui n'existe pas, entre ce qui est vrai et ce qui ne l'est pas.

Le vrai se dit non-seulement des choses, mais aussi des affirmations relatives aux choses ; nous les trouvons vraies ou fausses ces affirmations, selon que nous les croyons conformes ou non à la connaissance pleine et entière que nous avons, ou que nous pouvons acquérir des choses en question ; mais ce qui est vrai ou faux de l'affirmation peut ne pas l'être de la chose elle-même.

Il arrive fort souvent, par exemple, que l'on nous donne comme fixe ou comme susceptible d'être fixée une combinaison qui est ou doit rester imaginaire. C'est cette affirmation qui manque de réalité, et non la combinaison elle-même.

La confusion que nous sommes trop disposés à faire entre le fixe et l'imaginaire est seule mensongère.



Le vrai absolu.

En résumé, le vrai est l'enchaînement déductif par lequel toute chose, procédant de principe en principe, remonte jusqu'à Dieu, principe souverain.

Le vrai est susceptible de se manifester dans les idées, dans les actes et dans les assertions :

1° Dans les idées, quand elles sont connexes à des idées primordiales, du moins à des idées primordialement reconnues incontestables et que nous appelons axiomes;

2° Dans les actes, quand ils sont l'effet d'une volonté qui s'est déterminée d'après des idées vraies;

3° Dans les assertions, quand leur objet est tel qu'elles l'énoncent.

La vérité, procédant du principe de toute chose, du principe de toute vie et de toute existence, est essentiellement conforme à ce principe, principe générateur et conservateur à la fois de tout ce qui est de nature à

nous intéresser, et par conséquent à nous plaire.

Voilà pourquoi la vérité nous plaît par-dessus tout, pourquoi nous disons que le *beau* c'est le vrai, et pourquoi nous pouvons dire aussi, à non moins juste titre, que le vrai c'est le *bon*.



Le beau, le bon, le bien.

Le bon et le beau se rencontrent dans le *bien* qui contient tout ce qui est bon et tout ce qui est beau, c'est-à-dire tout ce qui plaît.

Le bon et le beau se touchent bien souvent, quelquefois même ils se confondent.

Pris dans les acceptions extrêmes, le beau plaît comme résultat, le bon comme moyen.

Le beau, c'est le fini, l'achevé, le parfait.

Le bon est l'acheminement vers la perfection qui est l'idéal du beau.

Le beau est stationnaire,— le bon, mouvementé.

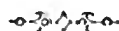
Le beau appelle la contemplation, — le bon, l'approbation.

Une même chose peut être belle à tel point de vue, bonne à tel autre; un fruit est beau comme produit, et il est bon comme aliment, comme moyen d'entretenir l'orga-

nisme vivant, qui est une beauté. La fleur est surtout belle, mais elle est bonne aussi en tant qu'elle se prête à des compositions utiles.

Il y a sur la voie de la perfection, c'est-à-dire sur le chemin qui constitue le bon, nombre d'étapes, nombre de points d'arrêt. Chacun de ces arrêts est un achèvement, quelque chose de beau, qui se transforme en quelque chose de bon pour devenir une autre beauté.

Quelquefois ces transformations se succèdent rapidement, et rien ne nous est plus agréable que les alternatives de bon et de beau qui résultent de cette succession. Tel est le charme de la musique, de la danse, des représentations théâtrales, des compositions littéraires, etc., etc.



En quoi trouvons-nous ce qui plaît?

Nous trouvons ce qui plaît, c'est-à-dire le bien, dans les combinaisons avec lesquelles nous sommes en rapport, puisque nous y trouvons même la vie. Il est vrai que habituellement la peine y accompagne le plaisir, mais aussi bien le plaisir accompagne partout la peine; ils se suivent de près, et il ne saurait en être autrement, attendu qu'ils se présupposent mutuellement, s'impliquent et s'engendrent pour ainsi dire, procédant tour à tour l'un de l'autre. Assurément nous ne goûterions pas le plaisir, si nous n'étions pas exposés à rencontrer la peine en ne sachant pas gouverner les combinaisons confiées à notre direction. Nous en trouvons à nous rendre ce témoignage : que, grâce à notre vigilance, tous leurs éléments, à travers des difficultés de tout genre, se maintiennent en bon état, c'est-à-dire dans l'ordre conçu par l'organisateur.

Celles que nous pouvons concevoir nous-

mêmes, nous trouvons du plaisir à les composer ; dans ce cas nous avons le sentiment du bon. Nous en trouvons aussi à les contempler une fois achevées ; et nous avons alors le sentiment du beau.



Pourquoi ce qui plaît nous plaît-il?

Pour que les combinaisons inspirent à l'Esprit l'intérêt qui cause le plaisir, il est indispensable qu'elles soient soumises à certaines lois imposées par lui-même, lois qui sont le principe, la raison d'être de ces combinaisons, à tel point que, pour définir ces dernières, on peut dire qu'elles consistent en des applications de lois.

Le sentiment du bon, et de même celui du beau, proviennent donc de la perception des lois qui président et à la formation et au maintien des combinaisons, lesquelles lois font, en un mot, que ces combinaisons existent.

C'est ce que nous appelons le sentiment de l'harmonie.

D'où vient que nous aimons à contempler certaines formes simples : le cercle, le carré, la sphère, etc.? C'est que nous y découvrons, sans le moindre effort, la loi d'après laquelle elles sont engendrées.

— La pureté, la régularité et autres qualificatifs que nous donnons aux formes ne signifient pas autre chose que la manifestation claire et nette des lois dont nous parlons.

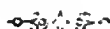
Une combinaison doit plaire non-seulement par ses lois constitutives, mais aussi par les lois qui règlent ses rapports avec d'autres combinaisons, et que nous appelons les *lois de convenance.*

Il faut qu'il y ait, avant tout, convenance entre la combinaison qui doit plaire et l'organisme siége vital de l'esprit individuel à qui elle doit plaire.

Les lois des combinaisons sont quelquefois très-compliquées. Cette complication peut ne pas nuire à l'agrément, pourvu toutefois — et c'est une condition tout à fait rigoureuse — pourvu qu'il y ait toujours au moins une loi principale *apparente*, qui fasse pressentir les autres, et puisse aider l'Esprit à se diriger dans la recherche qu'il en fait. Telle est, par exemple, la loi de symétrie.

En résumé, tout ce qui, dans une œuvre

d'art, ne répond pas à une nécessité, dès lors à une loi, tout ce qui n'est pas motivé, ne peut que nuire au charme qu'elle est destinée à produire.



L'élément symbolique dans ce qui plaît.

Les signes sont pour nous d'une telle importance que la vie sociale ne serait pas possible sans l'emploi que nous en faisons. Il ne faut donc pas s'étonner qu'ils contribuent, pour une grande part, à l'intérêt pris aux combinaisons. Dans leur domaine entrent incontestablement ce que nous appelons la physionomie, l'air, l'expression des choses, non moins que des personnes.

Nous l'avons déjà dit, nous confondons facilement le signe avec l'objet; d'autant plus aisément que nous avons été plus familiarisés avec le signe. Il arrive souvent que, très-informe par lui-même, tel signe produise sur nous, à un très-haut degré, le sentiment de la beauté, tout comme si nous avions sous les yeux l'objet dont il évoque en nous l'image. C'est ainsi, par exemple, qu'une page de grossière écriture, jaune de vétusté et rongée par les vers, repoussante par elle-même, peut nous char-

mer infiniment, soit à cause des souvenirs que son existence rappelle, soit par la signification des caractères qu'elle porte.

Il est tout naturel que, si l'élément signifère (et le cas se présente presque toujours) fait partie d'une combinaison, le charme que nous trouvons dans celle-ci soit susceptible de varier suivant la manière dont nous interprétons le signe, ce qui dépend des circonstances si différentes au milieu desquelles s'est passée la vie de chacun de nous; et c'est là, sans nul doute, la principale cause de la diversité de nos goûts.

Arrive-t-il jamais que l'apparition d'un drapeau nous laisse indifférents ? L'enfant lui-même en est ému. Mais ce drapeau plaira davantage à l'enfant, s'il est neuf; tandis que le vieillard l'aimera mieux s'il le voit en lambeaux. C'est que, dans le drapeau, l'un et l'autre reconnaissent un symbole, le symbole de l'unité d'un corps multiple, symbole signalant la principale loi de l'harmonie de ce corps, racontant au vieillard (ce que l'enfant ne peut comprendre) les péripéties de son existence,

d'autant plus remplie que le symbole a été plus usé par le temps, plus lacéré par l'ennemi.

C'est encore l'élément symbolique qui fait que nous aimons le son de la trompette et le bruit du tambour, si peu agréables par eux-mêmes, et que la pointe du plus humble clocher relève singulièrement la beauté d'un paysage.



Du bien moral.

Le bien moral est naturellement compris dans la définition que nous avons donnée du bien en général : c'est le bien qui se peut trouver dans une combinaison qui s'appelle l'humanité; il mérite par conséquent que nous en fassions une étude particulière.

La principale loi de cette combinaison consiste en ce que chacun de ses éléments, c'est-à-dire chaque homme, concoure à sa conservation et à son perfectionnement.

Chaque homme est un moyen d'arriver à ce résultat, objet de l'intérêt commun

Il est plus ou moins bon, selon qu'il y contribue avec plus ou moins d'efficacité. Il est mauvais, il est méchant, s'il se conduit de telle sorte qu'au lieu d'être utile à la combinaison, il contrarie l'effet que les bons tendent à produire.

Le bon moral se trouve dans les efforts

que nous faisons, quelque partiels qu'ils soient, pour le perfectionnement de l'ensemble que nous formons; le beau moral, dans le résultat de ces efforts.



Répressions.

L'homme méchant étant une résistance aux efforts que fait l'humanité pour sa conservation et pour son perfectionnement, il est naturel qu'elle s'y oppose et veuille la vaincre.

Elle y parvient de deux manières : soit en essayant de faire rentrer le méchant dans la bonne voie, soit en le mettant dans l'impossibilité de continuer à lui nuire.

Dans le premier cas, elle tâche d'éclairer son intelligence. Dans le second, elle agit contre lui, comme elle agirait contre tout obstacle dépourvu de raison.

Elle n'a recours à ce dernier moyen que s'il est reconnu que le premier ne promet aucun résultat. Au reste, le second se ramène au premier, non pour l'individu qui en est l'objet, mais pour tout l'élément pervers répandu dans la société, à cause des réflexions salutaires que la punition d'un méchant est de nature à provoquer chez tous ceux qui pourraient être tentés de l'imiter.

Le méchant devant Dieu.

Est-ce à dire que le méchant doive être considéré comme tel, dans le sens absolu du mot ? Nous ne le pensons pas. La société est assurément dans son droit et remplit même un devoir, elle se conforme à la loi qui préside à son existence, en poursuivant par tous les moyens possibles l'homme par qui elle reconnaît que l'ordre dont elle dépend peut être troublé ! Il est même probable que, s'il y a, comme tout nous porte à le croire, un Esprit préposé à l'humanité entière et à tout ce qui la concerne, qui s'intéresse à elle, ainsi qu'à tous ses membres individuellement, comme nous nous intéressons à notre organisme et à tous ses agents, cet Esprit supérieur, chargé de régler la destinée de chacun de nous à notre entrée dans ce monde et à notre sortie, doit tenir compte de la conduite que nous y avons tenue, en nous plaçant au commencement de chaque nouvelle période de notre

destinée dans les conditions les plus propres à favoriser nos aspirations vers le bien, conformément aux progrès que nous avons déjà faits dans la période précédente.

Mais, comme le mal est nécessaire au bien, remplissant, par rapport à lui dans le monde moral, un rôle analogue à celui des forces répulsives par rapport aux forces attractives dans le monde physique, il est à présumer que l'Esprit, dans ses attributions de divinité suprême, ayant voulu, pour notre intérêt même, ce que nous appelons le mal, ne le juge pas comme nous, et peut même l'assimiler au bien relativement à ses vues générales.



De la société.

La société, disions-nous tout à l'heure, est dans son droit et remplit un devoir en réprimant celui de ses membres qu'elle considère comme mauvais. Le sens de ces paroles se comprend aisément; toutefois, il est bon que nous déterminions la signification que nous devons donner à ces mots : *société, droits, devoirs.*

Une société est un organisme analogue à celui que chacun de nous gouverne en sa personne et auquel a été donné le nom de *corps*, sans qu'il soit nécessaire d'attacher un sens matériel à ce mot qui signifie dans sa véritable acception : *système*, *ensemble*, *groupement*.

Dire que la société est un corps qui a ses membres, comme le corps humain, n'est point une figure, mais une vérité pure et simple, une vérité immédiate. La société est, comme chacun de ses membres, un individu multiple ; chacun de nous est un de ses agents,

nous sommes ses combinaisons dépendantes. Elle a, comme l'homme, un chef aux décisions duquel il est nécessaire, pour sa conservation, que chacun de nous se conforme; elle a aussi son système nerveux, qui n'est autre chose que le personnel d'une administration.

Chacun de nous vit dans la société entière et dans son individualité personnelle, de la même manière que chacun des agents de l'homme vit à la fois dans le corps tout entier et dans l'organe qui lui est spécialement affecté; et, de même que l'organisme humain est en péril, comme nous l'avons déjà vu, si les agents secondaires cessent de vivre en intelligence parfaite avec l'agent directeur, de même aussi l'existence de la société serait inévitablement compromise, si la concorde ne régnait entre ses membres et son chef.

Un apologue célèbre a rendu cette vérité populaire, mais on ne saurait trop la méditer.



Des droits et des devoirs.

Du moment où la société existe, elle impose des devoirs et donne des droits en échange; aussi, n'est-ce pas sans raison que ces deux mots sont le plus souvent employés côte à côte. Ils signifient une même chose, à des points de vue tout opposés, en ce sens qu'ils sont la réciproque l'un de l'autre.

Ils présupposent des rapports sociaux, et sont la conséquence de la loi générale qui règle ces rapports dans l'intérêt de tous et de chacun.

L'intérêt de chacun dépend de l'intérêt de tous et réciproquement; car nous vivons aussi bien de la vie du corps que forme notre ensemble, que de notre vie personnelle, et celle-ci serait impossible sans celle-là, aussi bien que la première sans la seconde.

La loi de conservation consiste dans la nécessité d'une étroite alliance entre la société et ses organes, et d'une assistance mutuell

entre ces derniers. Il faut, par conséquent, que chacun de nous, outre les soins directs de sa personne, fasse concourir l'exercice de ses facultés au bien-être de son prochain et de la société.

Cette obligation constitue nos devoirs, et celle pour les autres d'user envers nous de réciprocité constitue nos droits.

La société dans ses répressions exerce à la fois un droit et un devoir : un droit sur les méchants qui avaient le devoir de la servir au lieu de lui nuire, un devoir envers les autres membres qui ont droit à sa protection.



Des lois sociales.

Les droits et les devoirs ne sont pas toujours faciles à discerner. La différence des conditions individuelles dans lesquelles nous vivons modifie singulièrement notre aptitude naturelle à les reconnaître, aptitude inhérente à notre intelligence qui, si elle était éclairée chez chacun de nous de la même manière, nous en donnerait la même notion, d'où il résulterait qu'en toute occasion nous serions tous parfaitement d'accord.

Mais, dans l'état où nous vivons, cet accord ne peut pas exister, attendu que, ayant nécessairement à remplir des rôles différents dans l'organisme dont nous faisons partie, il ne saurait y avoir identité dans les conditions de notre existence et, par conséquent, dans notre appréciation des droits et des devoirs.

Aussi a-t-il fallu que la société, qui est la représentation de toutes les individualités fondues en elle, qui n'a pas de raison pour

favoriser les unes au détriment des autres, et qui doit, au contraire, les protéger également, se chargeât elle-même de cette appréciation.

A cet effet, elle prévoit, autant que possible, les divers cas qui peuvent se présenter dans les rapports sociaux, et indique la manière dont ces rapports seront réglés, c'est-à-dire quels seront les droits à exercer, les devoirs à remplir dans chacune de ces occasions.

Ces indications sont les lois de la société.

Ceux qu'elle charge de les formuler sont appelés ses législateurs.



Application des lois.

Mais il ne suffit pas que la société indique la manière dont ses divers organes devront se comporter les uns envers les autres dans telle ou telle circonstance ; il faut qu'elle veille elle-même à l'application de ses lois.

Pour obtenir ce résultat, elle fait fonctionner des agents spéciaux distribués dans toutes les parties du corps. Les uns la préviennent des divers accidents qui peuvent survenir dans les relations de tels ou tels organes ; les autres prescrivent ses décisions, selon les cas prévus par les législateurs. Ils constituent dans leur ensemble : les premiers la *Police*, les seconds la *Justice*, et correspondent : les premiers aux nerfs de la sensibilité, les seconds aux nerfs du mouvement dans l'organisme humain.



Exécution des lois.

Après que, par l'organe de ses juges, la société a fait connaître sa décision en telle ou telle occurrence, elle en assure l'exécution en se servant d'autres agents que, pour ne pas sortir de notre comparaison, nous pouvons assimiler aux muscles de l'organisme humain.

On a donné à l'ensemble de ces agents le nom de force armée. Ils sont, en effet, chargés d'employer même la violence contre tout citoyen qui refuserait de se conformer aux décisions des tribunaux; mais il est rare qu'ils en viennent à cette extrémité. Alors même que le sentiment du devoir ne suffirait pas pour faire respecter les sentences, la crainte de la force irrésistible dont la société dispose à leur appui est assez efficace par elle-même, pour que le plus souvent il soit inutile de recourir aux agents dépositaires de cette force.

Les trois pouvoirs de la société.

La société, procédant comme individu, se livre donc de trois manières à l'exercice de ses droits et de ses devoirs.

1° Elle établit des lois : en d'autres termes, elle indique d'avance les décisions à prendre dans telle ou telle occurrence prévue par elle.

2° Les cas venant à se produire, elle prononce la décision correspondante; elle applique ces lois.

3° Elle prête la main à leur exécution.

Par chacun de ces modes, la société fait également acte d'autorité. Ils ont reçu le nom de pouvoirs et se désignent respectivement par les dénominations suivantes :

1° Pouvoir législatif,

2° Pouvoir judiciaire,

3° Pouvoir exécutif.

Ces trois pouvoirs sont essentiellement distincts et sont généralement exercés par des organes différents; mais cette diversité

des organes n'est pas indispensable; on conçoit qu'un même fonctionnaire puisse être à la fois dépositaire de deux pouvoirs et même des trois, qu'un même citoyen puisse être en même temps législateur, juge et gendarme.



États, peuples, nations.

Nous avons, jusqu'à présent, considéré la société comme formant un ensemble unique, comme comprenant le genre humain tout entier. Le langage habituel nous la présente aussi comme telle, le plus souvent, quand il s'agit de ce qui se rapporte à ses droits et à ses devoirs primordiaux, dont la notion nous est commune à tous, parce qu'ils sont la sauvegarde de ce qui est et restera toujours égal entre les hommes ; droits et devoirs dont le sentiment ne saurait être obscurci par l'intérêt privé, par les conditions particulières de la vie.

Ils sont appelés *naturels* : ils sont gravés pour ainsi dire dans nos cœurs, et n'ont pas besoin d'être inscrits sur des tables de lois humaines.

Ces grands principes règlent donc les rapports sociaux parmi la généralité des hommes. Mais la bonne entente nécessaire à la vie commune en exige d'autres plus spé-

ciaux que les hommes établissent eux-mêmes. Or l'état de l'humanité n'est point encore tel que tous les éléments qui la composent puissent se réunir pour délibérer et se mettre d'accord sur un catalogue de lois à l'usage de tous les habitants du globe. L'humanité est répandue sur une si vaste scène, les circonstances de la vie sont tellement diverses suivant les lieux, suivant les temps, qu'elle a dû se partager en groupes formant autant de sociétés distinctes, à chacune desquelles s'applique de la même manière ce que nous avons dit de la société en général.

Ces sociétés distinctes prennent, selon leur importance, les noms de *nations*, *peuples*, *états*, *pays*, etc.



Droits et devoirs politiques.

Du moment où l'humanité se trouve partagée en différents groupes dont chacun est une société particulière, il existe entre ces sociétés, comme entre autant d'individus, des droits et des devoirs qui règlent leurs rapports.

La *politique* est l'art de diriger ces rapports.

Dans un sens plus général, la politique est l'art de sauvegarder les intérêts des peuples, soit individuellement, soit entre eux; ses attributions comprennent en général ce qui concerne le gouvernement, toutes les affaires publiques intérieures aussi bien qu'extérieures.

Les affaires extérieures nécessitent aussi des lois dont l'application et l'exécution doivent être assurées de la même manière, quoique par d'autres agents, que celles des affaires intérieures, et ce qui s'y

rapporte est toujours compris dans les trois pouvoirs précédemment définis, auxquels on donne le nom de *pouvoirs politiques.*



Du souverain.

Ce sont ces trois pouvoirs qui constituent la souveraineté.

Ainsi la souveraineté appartient essentiellement aux peuples.

Ceux-ci ne pouvant l'exercer eux-mêmes, par une égale participation de tous les individus qui les composent, la confèrent à un organe spécial qui prend le nom de souverain.

Le souverain représente par conséquent la société dans l'exercice de son autorité. Il s'identifie avec elle; il en est la personnification concentrée et a droit à tous les égards qui lui sont dus.

Mais il assume aussi tous ses devoirs.



Devoirs du souverain.

Le principal est de ne jamais abuser, contre la société, d'une autorité qui émane d'elle; de ne pas considérer cette autorité comme un droit conquis et qu'il peut garder malgré elle.

Il faut qu'il règle sa conduite de manière à mériter constamment l'approbation de ses sujets, avec la conviction que, s'il la mérite, il l'aura. Il faut qu'il soit trouvé, en toutes choses, digne du choix qu'on a fait de lui. Il faut surtout que les organes qu'il dirige ne voient jamais en lui des imperfections, des faiblesses, qu'ils ne doivent pas trouver en eux-mêmes.

Le souverain qui manquerait à ces devoirs provoquerait les plus graves désordres dans le corps dont il ne peut rester le chef qu'à condition de savoir sacrifier sa personnalité individuelle à celle de l'être multiple qu'il représente.

Il faut, en définitive, que le souverain

soit l'idéal du bien de la nation entière; qu'il soit bon par ses actes, beau par sa majesté dans laquelle, suivant la loi de toute beauté, doivent apparaître les raisons par lesquelles il est devenu ce qu'il est; où toutes les vertus qui lui ont valu sa haute dignité doivent briller d'un tel éclat que tous les éléments de la société, vivant en lui, se complaisent en lui, et se sentent continuellement disposés à le préférer entre tous.



Devoirs des électeurs.

Les devoirs d'un souverain envers le peuple, dont il est le principal organe, sont très-graves, avons-nous dit; non moins graves sont ceux du peuple envers le souverain.

Il lui doit, avant tout, une soumission pleine et entière, et c'est précisément en vue de cette soumission, c'est avec la ferme résolution de l'observer sans réserve, que chaque citoyen doit exercer son droit de suffrage.

Il faut qu'il l'exerce sans passion et en se préservant de l'influence de tout homme intéressé à faire prévaloir tel ou tel parti.

Assurément une nation, dont tous les membres seraient bien pénétrés de l'importance de leur vote, le considérant comme touchant de très-près à leurs intérêts les plus personnels, dans laquelle chacun se ferait un devoir scrupuleux de ne le donner qu'en parfaite connaissance de cause,

dans laquelle surtout l'élection se ferait librement, c'est-à-dire sans pression d'aucune sorte, une telle nation aurait un chef véritablement digne de la représenter, et à qui elle pourrait se faire gloire d'obéir.



Distribution de la souveraineté.

Ce chef n'est pas essentiellement un seul homme.

Il est vrai que ce serait plus naturel, et l'histoire nous apprend, en effet, que c'est à des individus que les premières sociétés confièrent l'autorité commune; mais il ne paraît pas qu'elles aient eu lieu de s'en applaudir, sauf certains cas exceptionnels.

Soit que, par l'effet d'une certaine élévation du niveau moyen des capacités humaines, la supériorité de l'homme le plus éminent, devenue moins saillante, ait perdu le prestige qu'elle avait autrefois; soit que, par suite de l'agrandissement des sociétés et de la complication de leur organisme, un seul individu, si bien doué qu'on le suppose, ne puisse plus suffire à le diriger; soit, enfin, parce que l'expérience a condamné ce genre de gouvernement, il est rare aujourd'hui qu'une nation, du moins parmi celles qui prétendent suivre le pro-

grès de la civilisation, se dessaisisse de la souveraineté tout entière en faveur d'un seul homme.

Il arrive, le plus souvent, qu'elle en confère telle part ou telle autre à des corps spéciaux élus par le suffrage des citoyens.

Mais, alors même que les trois pouvoirs qui constituent la souveraineté sont distribués, de quelque manière que ce soit, entre divers corps de ce genre, il n'en est pas moins nécessaire d'en réunir, en quelque sorte, les fils de transmission entre les mains d'un seul individu, qui n'a d'autre destination que de servir d'organe de communication entre la société et les corps souverains qui la représentent.

Qu'un tel homme s'appelle empereur, roi, prince, président, réduit à cette attribution, il n'est plus qu'un symbole; il n'est plus que l'expression par laquelle la puissance souveraine s'affirme.



Comment le dépôt des pouvoirs politiques peut se perpétuer dans certaines familles.

Tout homme capable de s'acquitter avec honneur d'une fonction pubiique est un organe précieux pour la société dont il fait partie. Les nations sont, par conséquent, intéressées à ce que de tels hommes ne leur fassent jamais défaut. Aussi leur témoignent-elles magnifiquement leur reconnaissance. Et non-seulement elles récompensent les citoyens qui ont déjà donné des preuves de leurs capacités, mais elles se préoccupent aussi très-sérieusement des moyens de préparer, pour l'avenir, d'autres hommes sur qui elles puissent se reposer du soin de leur grandeur.

C'est dans ce double but qu'elles ont de tout temps favorisé le développement des familles illustres, dont les honneurs et les richesses sont en même temps et la récompense de leurs services, et la garantie de bonnes traditions laissées à leurs enfants.

De sorte que ces derniers, grâce à une éducation plus soignée, souvent même toute spéciale, se recommandent plus facilement, à égalité d'aptitude, aux suffrages de leurs concitoyens, dans le choix qu'ils ont à faire de leurs hommes d'État.



Pouvoirs politiques devenus héréditaires.

Jusque-là rien de plus naturel, de plus juste, de plus utile au véritable intérêt des peuples. Mais l'orgueil des familles ne s'est pas trouvé satisfait de ne pouvoir garder les hautes positions qu'à condition d'en rester dignes. Elles se les sont appropriées comme un bien indépendant de tout mérite personnel, au grand détriment de la justice, au grand mécontentement des populations qu'elles se sont aliénées.

Le but désiré n'a donc pas été atteint, ou du moins il ne l'a été que très-rarement. — C'est que dans le monde moral, comme dans le monde matériel, il existe une loi par laquelle toute cause est en présence d'une cause contraire; c'est par l'effet de cet antagonisme auquel nous attribuons la vie, l'intérêt que l'esprit prend aux combinaisons.

Entre les éléments d'un corps social, de

même qu'entre les molécules d'un corps matériel, s'exercent aussi deux forces opposées dont l'une, de concentration, l'*égoïsme*, fait que chacun de nous tire à lui ce qu'il trouve à sa convenance, tandis que l'autre d'expansion, le *dévouement*, tend à nous répandre au dehors.

Le grand devoir des nations est de veiller aux mouvements qui résultent de ces deux forces, de manière à ce qu'ils se compensent le plus possible, car leur existence est très-compromise lorsque l'équilibre est rompu.— C'est précisément ce qui est arrivé à la plupart d'entre elles pendant une longue suite de siècles. Les grandes familles, simples dépositaires des pouvoirs de la société, cédant aux suggestions de l'égoïsme, se sont aisément persuadé qu'elles en étaient les légitimes possesseurs, les ont considérés comme faisant partie de leur domaine, de nature par conséquent à être légués en héritage à leurs successeurs. De là l'état humiliant de ces nations, dans lequel la très-grande majorité des citoyens était mise en oubli et comme soumise à

un droit de conquête par ces familles qui avaient si étrangement abusé de la reconnaissance du pays envers leurs fondateurs.



Devoirs de la génération présente envers la génération à venir.

Heureusement les forces expansives reprennent le dessus et produisent un mouvement que nous appelons le progrès.

On admet généralement aujourd'hui, et ceux-là même qui semblaient le plus intéressés à croire le contraire se plaisent à le reconnaître, que tous les hommes naissent avec les mêmes droits à exercer et les mêmes devoirs à remplir. Ils apportent au monde, il est vrai, des aptitudes différentes, mais l'expérience et le bon sens ont surabondamment montré que les meilleures ne sont pas l'apanage exclusif de certaines familles. Il n'y a donc pas de motifs pour qu'un peuple abdique ses pouvoirs entre leurs mains; et c'est assez pour elles d'avoir lieu de compter sur les préférences que leur vaudra toujours, dans les élections libres, la supériorité provenant d'une éducation complète.

Alors même que, sous l'impression d'un

immense enthousiasme inspiré par de très-grands services, une nation voudrait les reconnaître par de non moins grandes récompenses, il en est toujours une qu'elle doit s'interdire: la transmission héréditaire de l'exercice de ses pouvoirs.

Elle peut tout au plus les aliéner pour le temps que dure une génération. Celle d'aujourd'hui ne peut disposer de ce qui appartiendra à la génération prochaine, et celle-ci, trouvant des engagements pris en son nom, n'est pas tenue de les garder. Elle peut les considérer comme nuls en ce qui concerne les intérêts politiques, bien entendu; mais non pas en ce qui concerne les intérêts privés et matériels. Ces derniers appartiennent en toute propriété à ceux qui les possèdent; tandis que les pouvoirs politiques n'appartiennent qu'en jouissance à la génération présente.



Droit divin.

Mais il est une autorité de laquelle relèvent les générations à venir non moins que la génération présente ; l'autorité d'un chef qui les connaît d'avance, à qui elles appartiennent, à qui appartiennent par conséquent les droits qu'elles pourront revendiquer, d'un chef qui vit en elles, en qui elles vivront, de qui elles vivront, par qui elles vivront, qui leur ouvrira les portes de ce monde, les y fera entrer, les en fera sortir. Cette autorité seule, quand elle reconnaît que l'intérêt de plusieurs générations l'exige, peut conférer, en tout ou en partie, les pouvoirs d'un peuple à un homme choisi par elle, comme un héritage transmissible à sa dépendance. Mais ce n'est que par une très-éclatante et tout à fait incontestable manifestation qu'une telle volonté peut être constatée, et quand les temps sont accomplis, c'est par des manifestations non moins éclatantes que Dieu prononce la déchéance des dynasties indignes de la vénération des peuples.

La volonté de Dieu contient la volonté des nations et des hommes.

Les manifestations divines peuvent rencontrer, chez les hommes, une incrédulité plus ou moins difficile à vaincre. Mais il n'en est pas un seul qui, après les avoir constatées, ne fût disposé à accepter, sans résistance aucune, la volonté dont elles sont l'expression.

Non-seulement il s'y soumettrait de son plein gré, mais il en désirerait la satisfaction tout aussi vivement et plus vivement même que celle de sa propre volonté, comme étant persuadé que l'expression de la volonté de Dieu est l'expression la plus parfaite de sa volonté propre.

Ce sentiment est en effet conforme à ce que nous avons déjà dit de la nature de Dieu, savoir : que son universalité renferme toutes nos individualités, et cette assertion est l'application d'un principe plus général, que

nous avons formulé en parlant de la manière dont l'Esprit se diversifie dans l'exercice de la vie générale. Nous avons fait observer alors que l'Esprit vivant individuellement dans l'une quelconque des combinaisons A, B, C, etc., ignore ce qui se rapporte à chacune des autres, mais que, vivant dans des combinaisons complexes formées de ces combinaisons élémentaires, il vit en même temps dans chacune de ces dernières.

L'homme est l'Esprit considéré comme réduit à la combinaison élémentaire. Dieu est l'Esprit vivant dans la combinaison complexe. Ainsi Dieu contient l'homme; Dieu vit non-seulement dans son universalité, mais aussi dans la combinaison que forme un ensemble d'hommes, et même encore dans l'homme, dans son individualité la plus restreinte. Dieu pense et veut ce que doit penser et vouloir chaque nation, ce que chaque homme doit penser et vouloir. Mais c'est surtout comme personnification d'un peuple, qu'il montre spécialement, exceptionnellement, sa volonté par des moyens

surnaturels pour apprendre à ce peuple à se personnifier lui-même, par l'exercice d'un bon gouvernement; et, s'il trace parfois à des individus la voie qu'ils doivent suivre, c'est avant tout dans un intérêt général.



Il est bon que l'homme détermine sa propre volonté.

L'homme serait donc, en toute occurrence, dispensé de chercher sa propre volonté, s'il connaissait d'avance celle de Dieu, qui se confond avec la sienne en ce qui le concerne. Mais serait-il à désirer qu'il en fût ainsi ? Assurément non ; car l'homme abdiquerait alors toute participation à la vie. Le fait que la volonté de l'homme n'ait pour la diriger qu'une intelligence d'une étendue plus ou moins limitée donne à la vie humaine tout son charme, et Dieu lui-même ne s'y intéresse qu'à cause des difficultés qui résultent, pour l'homme, de ce qu'il ne lui a été départi qu'une intelligence et une puissance bornées.



La volonté commune, entre Dieu et l'homme, est une composante de la volonté générale de Dieu.

Que l'homme soit ou non informé de ce que Dieu veut, Dieu veut, dans tous les cas, ce que veut l'homme.

Ce n'est pas toujours dans l'intérêt prochain de l'homme qu'il le veut, intérêt que l'homme recherche principalement (tandis que pour Dieu, qui voit de loin comme de près, l'intérêt lointain n'est pas d'un moindre prix); seulement Dieu ne trompe pas les hommes, et quand il leur trace, par une manifestation spéciale, la ligne qu'ils doivent tenir, ils peuvent la suivre hardiment; ils peuvent être sûrs que cette voie est bonne pour leur bien-être prochain, aussi bien que pour leur bien-être lointain.

Hors ce cas exceptionnel, tout en voulant ce que l'homme veut, Dieu peut le vouloir dans une autre intention que son bonheur actuel. La volonté commune entre Dieu et

l'homme est absolue chez l'homme, c'est-à-dire complète, remplissant la sphère restreinte où elle est enfermée, tandis qu'elle n'est en Dieu qu'une des innombrables composantes de la volonté générale, se rapportant à l'univers entier. La volonté de l'homme est une simple note dans le concert de toutes les volontés de l'esprit, et ce concert lui-même constitue la volonté universelle, la volonté de Dieu dans sa plénitude.



La liberté de l'homme et la prescience divine.

Dieu, dira-t-on, voulant ce que l'homme veut, l'a déjà voulu avant lui et l'a même voulu de tout temps, puisque sa science est infinie et que tous ses desseins sont concertés : que devient donc la *liberté* de l'homme?

C'est une objection fort ancienne, et sa difficulté provient, à notre avis, de ce que les définitions de ce mot manquent de netteté.

A y bien réfléchir, il signifie *indécision*. La liberté n'a d'autre raison d'être que les limites imposées à notre intelligence ; et il faut reconnaître, quelque hardie que soit une pareille assertion, que c'est un bien dont Dieu ne jouit pas, en tant que *personnalité suprême*.

L'indécision est l'état de l'homme au moment où il se dispose à vouloir, état que les fondateurs du langage ont dû naturellement comparer à celui d'une balance en équilibre, dont on ne saurait dire de quel côté elle fi-

nira par pencher; et c'est assurément du mot latin *libra* que dérive le mot liberté.

Ainsi comprise, et c'est son véritable sens, la liberté est un état intellectuel de l'homme, qui cesse quand sa résolution est prise, et il est de toute évidence que cet état est indépendant de ce fait: que Dieu sache par quel moyen il en sortira, avant qu'il le sache lui-même.



La volonté se détermine d'après les circonstances.

A l'indétermination succède la délibération, opération dont le nom signifie : sortie d'indécision, de libration, de liberté. Elle consiste en l'examen des circonstances dans lesquelles se trouve la combinaison, siége vital de l'Esprit délibérant.

Cet Esprit prend, en quelque sorte, une à une, chacune de ces circonstances, les pèse ; comme on dit mettant les unes dans un plateau, les autres dans un autre et, selon que dominent les unes ou les autres, la volonté se prononce dans tel ou tel sens.

L'acte auquel l'Esprit se détermine ensuite est celui que son intelligence lui a montré comme étant le plus propre à amener, dans les circonstances actuelles, la modification la plus favorable, la plus propre à faire cesser un état de souffrance, ou à le prévenir s'il est seulement à craindre, ou à améliorer un état actuel déjà satisfaisant.

Ainsi la volonté se prononce : 1° d'après les circonstances qui constituent l'état de la combinaison vitale au moment de la délibération; 2° d'après le plus ou moins de lumière intellectuelle qui les lui montre et qui lui montre aussi les circonstances à produire.

Or, comme ce degré de lumière est lui-même une circonstance actuelle; on peut dire en toute assurance que l'acte, effet de la volonté, c'est-à-dire l'ensemble des circonstances à produire, est une conséquence nécessaire de l'ensemble des circonstances présentes au moment de la délibération.



Dédoublements et unifications des individualités de l'Esprit.

Il en résulte que si deux ou plusieurs combinaisons se trouvaient dans des conditions tout à fait identiques, les individualités de l'Esprit vivant en elles auraient exactement les mêmes volontés; si bien que ces individualités pourraient être considérées comme un Esprit unique, animant toutes ces combinaisons à la fois; le résultat serait le même. Réciproquement, un seul Esprit, animant toutes les combinaisons à la fois, pourrait être considéré comme se dédoublant en autant d'Esprits individuels qu'il y a de combinaisons.

L'Esprit est *un* dans son essence; et ses diversités, nous l'avons maintes fois repété, ne proviennent que des diversités des circonstances où sont placées les combinaisons dans lesquelles il vit. Plus les circonstances sont différentes, plus l'Esprit se diversifie; plus elles se ressemblent, plus il se simpli-

fie; et il finit par s'unifier lorsque les circonstances deviennent identiques.

Une combinaison humaine viendrait-elle à se dédoubler, l'Esprit qui l'animait animerait en même temps toutes les combinaisons égales résultant de ce dédoublement; tous leurs mouvements seraient d'abord très-exactement parallèles. Mais les circonstances venant à changer différemment pour chacune de ces combinaisons, les volontés varieraient aussi. L'Esprit, qui d'abord était *un*, passerait à l'état multiple; il se trouverait de la sorte diversifié en autant d'individus qu'il y aurait de combinaisons devenues différentes.

La nature, dans certains cas exceptionnels, produit des phénomènes de ce genre que nous appelons des monstruosités; et les observations de la physiologie sur ces monstruosités confirment admirablement nos considérations sur le sujet qui nous occupe.



ntérêt qui résulte de ce que nos déterminations sont imprévues pour nous.

Quoiqu'il existe une étroite corrélation entre la détermination de la volonté d'un Esprit et les circonstances de sa combinaison vitale, cette corrélation ne porte aucune atteinte à l'imprévu qui donne tout leur intérêt aux volontés humaines. Les circonstances déterminantes n'apparaissent pas d'elles-mêmes ; nous ne les voyons qu'avec difficulté, qu'avec effort; nous ne les voyons pas toutes; tous les hommes ne les voient pas de la même manière. Dieu seul peut les connaître exactement et sait par conséquent d'avance quelle sera notre détermination. Pour lui pas d'imprévu; mais il jouit pourtant de la manière dont cet imprévu nous intrigue nous-mêmes, comme nous nous intéressons aux personnages d'un drame (personnages que nous savons bien n'être que fictifs) alors même que nous en connaissons d'avance le dénoûment.

A plus forte raison, cet imprévu est-il rempli pour nous qui l'éprouvons, en nous et entre nous, d'attraits plus vifs encore. C'est à bon droit que nous en sommes fiers; nous passerions à l'état d'automates, du moment où il cesserait.



Responsabilité.

Ainsi l'homme garde sa liberté malgré la prescience divine, parce que ses actes conservent, *pour lui-même,* le caractère d'imprévisibilité qui constitue la liberté. Mais garde-t-il aussi la responsabilité de ses actes?

En traitant la question du bien moral et celles qui la suivent, nous avons donné quelques explications auxquelles nous pouvons recourir maintenant pour fixer le vrai sens de ce mot : responsabilité. Du moment où un homme, *par quelle cause que ce soit*, cesse d'être bon pour la société dont il fait partie, les autres ont le droit, avons-nous dit alors, d'employer tous les moyens possibles pour le faire rentrer dans la voie prescrite pour le bien-être de cette société; ou bien, s'ils ne peuvent y réussir, de le traiter de manière à le mettre dans l'impossibilité de continuer à leur nuire, de manière à faire servir sa répression d'exemple pour

ceux qui pourraient être tentés de l'imiter.

Ces résultats ne s'obtiennent que par des actes qui ne peuvent se produire sans que les méchants en souffrent; et s'il existait des moyens tout aussi efficaces qui ne fissent souffrir personne, il va sans dire qu'il vaudrait mieux les employer. On dit que les méchants ont mérité ce traitement; il serait plus exact de dire que le salut de la société l'exige; car ce n'est pas le mal qui attire la punition, mais le besoin de réparer le mal, pour satisfaire à la loi de conservation. La punition n'a d'autre raison d'être.

C'est pourquoi nous sommes persuadé que toute culpabilité (tout ce qui donne lieu à réparation) s'efface devant la personnalité suprême de Dieu, qui, dans ses desseins éternels et universels, veut ce que nous trouvons mal non moins que ce que nous trouvons bien.

Nous devons croire toutefois que, dans ses personnalités d'ordre moins supérieur, dans celle, par exemple, où il s'intéresse *spécialement* à notre conservation générale,

où il vit de l'ensemble que nous formons, Dieu doit juger les bons et les méchants ou du moins ceux qui, dans cette condition, lui paraissent tels, comme à nous, d'après des principes conformes à ceux de la justice humaine.

Responsabilité veut dire *payement*, *réparation, compensation* à faire. Il est de toute évidence que cette obligation subsiste, comme le besoin même de la conservation, indépendamment de toute prescience dans les régions *les plus élevées* de la Divinité.

Elle est juste, parce qu'elle est conforme à la loi la plus impérieuse : la loi du salut de tous. Mais ce n'est qu'entre eux que les hommes ou les personnages divins de l'ordre le plus rapproché de nous se doivent ces dédommagements. Dans sa personnalité suprême, Dieu est trop au-dessus de nous, la conservation de la combinaison universelle est trop bien assurée contre nos méfaits, pour qu'il ait à régler avec nous de tels comptes.



Le bien et le mal relatif.

Mais ne perdons pas de vue que c'est seulement dans sa personnalité suprême, où il envisage à la fois le passé, le présent, l'avenir et l'universalité de toutes choses que Dieu ne reconnaît ni le bien comme essentiellement bien, ni le mal comme essentiellement mal.

Pour lui, *mais pour lui seul,* ces mots ne sauraient avoir qu'un sens relatif, attendu que ce qui est mauvais pour la combinaison dont nous faisons partie, par exemple, peut être bon pour telle autre combinaison à laquelle ce Dieu suprême prend non moins d'intérêt qu'à la nôtre.

Quant à la combinaison universelle, dans laquelle il vit, elle est indépendante de toute autre, supérieure à toute autre; par conséquent elle est inaltérable, rien n'est bon, rien n'est mauvais pour elle.



Hiérarchie divine.

En tant qu'il s'intéresse spécialement à la combinaison humaine, qu'il vit en elle, qu'il se personnifie en elle, l'Esprit—Dieu—descend, pour ainsi dire, des altitudes de la toute-puissance et de l'omniscience ; il cesse d'être le Destin.

Se réduisant au simple rôle d'agent principal du système formé par la combinaison humaine, il se dépouille nécessairement de sa prescience illimitée, et, relativement à d'autres grandes combinaisons animées par des Esprits supérieurs de même ordre, l'être vivant qu'il forme avec l'humanité jouit, dans le concert de ces immenses personnalités, d'une liberté analogue à celle dont les hommes jouissent entre eux.

Cette personnification de l'Esprit dans l'humanité, dont il est la vivification, ne peut se comparer qu'au système des corps célestes régis par le soleil. Le soleil emporte dans son mouvement, il vivifie par sa chaleur

et sa lumière plusieurs autres systèmes d'ordre inférieur, planètes escortées de leurs satellites, et il est emporté lui-même par un système supérieur dont nos connaissances astronomiques peuvent tout au plus constater l'existence, système qui est emporté à son tour par un troisième plus inaccessible encore à notre perception, sans que nous puissions assigner aucune limite à un pareil enchaînement devant lequel notre imagination s'arrête.



Du Dieu que nous servons.

L'Esprit vivant dans l'ensemble que nous formons est notre Dieu à nous, notre seul Dieu, le Dieu vers qui nous pouvons élever nos regards, notre soleil.

Nous relevons directement de lui et nous sommes sa chair de la même manière que les agents organiques exécuteurs de notre volonté sont la chair de chacun de nous.

C'est lui qui est chargé de la direction des rapports de la combinaison dont nous faisons partie, avec les autres grandes combinaisons extérieures à celle que nous formons avec lui (qu'il connaît et que nous ne pouvons connaître), de la même manière que nous dirigeons nous-mêmes les rapports de notre personne tout entière avec les autres hommes que nous connaissons, nous, mais que nos agents ne connaissent pas.

Ce Dieu répond de nous devant son Dieu à lui, comme nous répondons devant lui de notre propre chair.

C'est donc à lui que nous devons nos hommages directs; c'est à lui que nous devons nous soumettre, devant lui que nous devons nous prosterner; nous reposant sur lui du soin de protéger nos intérêts devant les personnalités divines qui lui sont supérieures, qu'il peut connaître et que nous ne connaissons pas.



Du Dieu absolu.

De ces personnalités divines supérieures, entrevues par delà notre soleil, nous ne pouvons affirmer qu'une chose : qu'elles existent.

Nous ne distinguons parmi elles aucune individualité, nous ne pouvons donc leur donner qu'un nom collectif, qui les désigne toutes, y compris notre Dieu lui-même, le nom de Jéhovah.



De la justice de notre Dieu.

Pour nous, la personne de Jéhovah se résume dans la personne du Dieu vivant en nous. C'est lui qui est le juge du bien et du mal que nous faisons; car, pour lui comme pour nous, notre bien est le bien, notre mal est le mal.

La loi qu'il doit prescrire, et que nous devons observer, est naturellement celle de la conservation et du progrès de la combinaison que nous formons, de la combinaison à laquelle il préside.

D'où il résulte que sa justice, qui consiste dans l'application de cette loi, lui fait réprimer le méchant, pour l'amener au bien, ou tout au moins dans l'intérêt du bien (non pour satisfaire une sorte de vengeance stérile), et récompenser le bon, pour qu'il ne tourne pas au mal: de manière à ce que le système dont il est le chef atteigne tôt ou tard le perfectionnement auquel il aspire.



Perfectionnements successifs de la combinaison humaine.

En quoi consiste ce perfectionnement? Est-il nécessaire, pour l'atteindre, que les éléments qui constituent le grand système comprenant l'humanité entière, avec ses accessoires, deviennent tous parfaits individuellement.

Nous ne le pensons pas. Il suffit qu'elle s'affranchisse des éléments pervers, réfractaires à toute épreuve d'amélioration.

Le mouvement de l'humanité vers le perfectionnement dont nous parlons est une sorte de criblage qui favorise la tendance plus ou moins prononcée de certains éléments à se grouper autour du chef leur Dieu, qui pour eux est l'idéal du bien. Il suscite cette tendance chez ceux en qui elle est lente à se manifester, s'y trouvant, en quelque sorte, à l'état latent, et il rejette enfin, *après plusieurs cycles d'épreuves*, ceux en qui cette tendance n'existe pas du tout.

Ces éléments hétérogènes suivront désormais des destinées indépendantes de la combinaison au sein de laquelle ils ont lutté contre son bien, tandis que cette combinaison elle-même, une fois épurée, continuera sa marche vers d'autres perfectionnements d'ordre plus élevé.



Des cycles.

Les cycles d'épreuves dont nous parlions tout à l'heure sont des périodes dont la loi nous est inconnue, pendant lesquels des éléments collectifs ou individuels de la combinaison humaine, après avoir soutenu, avec des succès divers, le combat de la vie, recommencent la même lutte dans des conditions différentes pour courir à de nouvelles victoires, ou pour déchoir encore; pour se relever d'une chute, ou pour cesser de résister au mal et s'abandonner à ses séductions.



Cycles antérieurs oubliés.

Ce qu'on est convenu d'appeler la durée de la vie humaine n'est autre chose qu'une période de ce genre. Nous en connaissons le commencement et la fin; mais, dans l'état *actuel* de notre humanité, nous ne pouvons saisir le trait qui unit une période à la suivante. Tout se renouvelle dans celle-ci, et, alors même qu'en y entrant nous conserverions le souvenir de la précédente, ce souvenir serait profondément troublé par les préoccupations de l'enfance, dont les infirmités nous mettraient même dans l'impossibilité de le manifester.

Ce souvenir existe, sans nul doute, mais il ne se rapporte pas aux faits, et se renferme dans des dispositions ou des habitudes contractées antérieurement. La facilité avec laquelle les enfants acquièrent les connaissances si multiples, nécessaires à l'existence, est une preuve indubitable, aux yeux d'une impartiale bonne foi, que pour eux la vie n'est

certes pas une nouveauté; et la même remarque peut s'appliquer assurément, avec plus de raison encore, aux nouveau-nés des animaux, quelle qu'en soit l'espèce.



Avantages de cet oubli.

Ces souvenirs, laissés sur le seuil de la vie nouvelle, non-seulement ne sont pas regrettables, mais leur oubli est même indispensable à l'effet qu'est destiné à produire le renouvellement. Cet oubli est, en quelque sorte, le gage du pardon que tout homme reçoit de Dieu en naissant de nouveau et constitue son innocence, qui serait impossible, s'il conservait le souvenir précis du mal qu'il a fait, parce que ce souvenir le replacerait trop près des circonstances qui le lui ont fait faire.

Or, c'est précisément cette innocence qui sert de base aux efforts que fait l'homme nouveau pour s'élever à Dieu.

Cet oubli n'est pas définitif.

La perte des souvenirs dont nous parlons peut, du reste, ne pas être définitive, et telle période de notre destinée, dont la durée n'a pas eu de commencement et n'aura pas de fin, peut s'ouvrir où ces souvenirs nous seront rendus de la même manière que nous retrouvons au réveil ceux de la veille entièrement évanouis pendant le sommeil.

Alors nous rentrerons en possession d'une étendue plus ou moins grande de la carrière parcourue, de manière à ce que nous jouissions de la continuité d'une existence comprenant, par exemple, une longue suite de siècles, comme nous jouissons, dans les limites plus étroites de ce qu'on appelle la vie humaine, de la continuité des jours et des années.

Une nouvelle période pourra s'ouvrir où nos souvenirs remonteront à des temps plus lointains encore, et dont l'horizon est sans bornes.

Permanence du caractère.

Mais, dira-t-on, cet état d'innocence où ils se trouvent en naissant ne rend-il pas tous les hommes égaux ; et peut-on comprendre, dès lors, que de leur conduite passée dépende celle qu'ils vont tenir dans leurs nouvelles conditions d'existence ?

A ces deux questions nous ferons une seule réponse, qui les résoudra l'une et l'autre.

L'amnistie, l'oubli d'où résulte cette innocence, porte sur les actes individuels, non sur l'empreinte laissée par l'habitude de les faire, et qui nous rend plus aptes à les renouveler.

Cette empreinte est ce que nous appelons le *caractère* de chacun de nous. Les actes sont effacés, le caractère reste. C'est du caractère que dépend la valeur de l'homme au moment où il rentre dans une nouvelle période de sa destinée, car le caractère de l'homme est la manière dont il est disposé à user de ses facultés.

Répressions insuffisantes contre le mal.

N'étant plus gêné par le souvenir de ses actes, qui serait de nature à produire en lui soit l'orgueil, soit le découragement, il devient plus facile à l'homme de résister aux influences qui tendent à le détourner de la voie de la perfection.

Assurément, quand il s'est rendu coupable d'actes portant atteinte à la grande loi de la conservation commune, il est bon qu'il soit passible d'une peine réparatrice; mais l'abîme appelle l'abîme : la voie du mal une fois connue, il devient difficile de la quitter, et il est à souhaiter d'en voir perdre la trace par celui qui s'y est engagé.

Il arriverait un moment où un tel homme, dans le caractère duquel, malgré de graves méfaits, se cachent de grandes qualités, finirait par succomber sous le poids de la res-

ponsabilité, si elle était toujours proportionnée aux actes.

Voilà pourquoi il est bon que ces actes soient oubliés à l'expiration de certaines périodes plus ou moins bien remplies.



Amnistie et répression.

Ainsi les répressions et l'amnistie qui accompagne le renouvellement de la vie tendent au même but : le perfectionnement.

Mais ces deux moyens diffèrent de tout point, puisque l'un a pour principe le souvenir, l'autre l'oubli des actes.

Le premier frappe l'homme à cause de l'acte pour le lui faire détester. Le second ne frappe pas l'homme et ne tient pas compte de l'acte. Mais en effaçant la trace du mal, il rend plus facile à l'homme l'effort à faire pour résister à la tendance qui l'y porte.

Cette tendance est plus ou moins forte selon que, dans les périodes antérieures, on lui a plus ou moins cédé ; et c'est quand il est reconnu qu'elle est irrésistible, que l'homme qui en est atteint est définitivement rejeté.



Récompense et oubli des bonnes actions.

Les récompenses ont également pour objet de conduire l'homme au perfectionnement, en mettant en lumière le profit qui revient à lui-même de ses bonnes actions.

Ce n'est pas que, dans le sens positif habituellement attribué à ce mot, elles soient nécessaires à l'homme de bien véritablement digne d'être ainsi qualifié; il se contente du plaisir de satisfaire ses dispositions à se dévouer pour l'intérêt général : mais ce plaisir n'est, après tout, qu'une récompense d'un ordre plus élevé qu'il s'octroie lui-même, et il n'est que trop porté à se rendre de sa valeur un témoignage toujours plus ou moins dangereux.

S'il est bon que l'homme connaisse, à titre d'encouragement, une partie des services qu'il a rendus, il est encore meilleur que cette connaissance soit aussi bornée que possible, et qu'il attende, pour jouir de toute sa gloire,

d'être plus parfait que ne le comporte notre nature actuelle. Si l'innocence du mal est utile au salut, l'innocence du bien n'est pas d'un moindre prix.



La mort n'est qu'un phénomène de la vie.

Il est donc bon que l'homme meure, puisque mourir c'est se renouveler.

Ce que nous appelons la mort est aussi bien le commencement d'un état de la restauration, que la cessation d'un état de décrépitude. Si la mort nous est odieuse, c'est parce que nous la considérons comme le dernier terme de notre ruine, alors qu'elle ne fait que marquer le moment de notre rénovation.



La crainte de la mort nécessaire à la vie

Les infirmités sont la conséquence de la fragilité de notre organisme, et dès lors la conséquence nécessaire de la vie elle-même. Car, nous l'avons dit maintes fois, c'est la fragilité qui donne à la vie tout son intérêt ; c'est elle seule qui motive l'usage que nous faisons de nos facultés ou de celles de nos agents, avec accompagnement de plaisir ou de peine, contre les causes de la décrépitude ; de sorte que nous n'aurions ni plaisir ni peine si la désorganisation de notre corps n'était à redouter. La décrépitude est donc pour nous un sujet d'appréhension, que la loi même de la vie nous rend indispensable.

Cette loi nous porte à redouter, à plus forte raison, la cessation de la décrépitude, si affligeante que soit cette dernière, parce que cette cessation nous apparaît et doit nous apparaître comme l'achèvement de notre défaite. S'il en était autrement, la lutte de la vie ne nous intéresserait pas, ou,

pour mieux dire, nous n'aurions plus sujet de soutenir la lutte qui constitue la vie, lutte dont la victoire consiste à résister le plus longtemps possible.



Terreur instinctive.

Cette terreur que la mort nous inspire n'est pas toujours, en nous, un sentiment réfléchi, provenant directement d'une perception dont nous ayons conscience; qui nous soit propre à nous, agents directeurs de l'organisme humain. Nous savons, au contraire, que le suprême effort de notre intelligence tend à nous affranchir de ce sentiment si pénible; et nous pouvons même ajouter que nous savons à l'occasion envisager la mort sans trop d'effroi, pourvu qu'elle nous apparaisse par les yeux de notre seule raison. Mais il en est tout autrement si ce sont nos agents qui nous révèlent le danger.

Leur unique destination est de coopérer, dans la spécialité de la fonction que chacun d'eux remplit, au combat de la vie contre les forces destructives de l'organisme matériel; ils ne craignent donc qu'une chose: la desdestruction de leur organe, et quand ils s'en voient menacés, surtout quand ils le

sont tous à la fois, ils nous importunent de leurs alarmes qui nous troublent et produisent en nous cet état accablant que nous appelons la terreur instinctive. L'homme ne la surmonte que difficilement ; toutefois, il peut y parvenir avec plus ou moins de succès, suivant l'usage qu'il est habitué à faire de sa raison et de sa volonté, suivant la valeur de son caractère.



Les instincts ou agents secondaires susceptibles d'éducation.

Les agents secondaires, généralement appelés instincts ou forces vitales, sont, du reste, susceptibles d'éducation, et le fruit de cette éducation entre, pour une bonne part, dans la valeur de l'homme.

Sa hardiesse et sa fermeté dépendent d'une confiance réciproque entre l'homme et ses agents : confiance d'autant plus parfaite que l'occasion s'est plus souvent offerte, pour l'homme, de montrer comment il sait commander dans les circonstances les plus difficiles; pour les agents, comment ils savent obéir.



Organisme de l'homme comparé à celui d'un navire.

Une comparaison achèvera l'expression de notre pensée sur l'éducation de nos instincts.

De même que dans un navire on distingue trois éléments :

Le capitaine,

Les matelots,

La coque et le gréement ;

de même, dans l'organisme humain, nous avons distingué :

L'agent directeur,

Les agents secondaires ou instincts,

L'organisme matériel.

Ils reconnaissent, dans leur capitaine, une haute intelligence, une volonté ferme; les matelots lui obéissent d'autant plus promptement, d'autant plus aveuglément, qu'il les a plus souvent conduits à la victoire.

Ainsi de nos instincts. Le moyen de nous

les soumettre est de ne jamais trahir leur confiance, et surtout de céder le moins possible à leurs sollicitations, lorsque notre raison ne les justifie pas.



Sommeil, songes et réveil expliqués par analogie.

Nous ne quitterons pas cette comparaison sans la faire servir à l'intelligence de certains grands phénomènes de notre existence dont nous avons déjà parlé, mais sur lesquels il ne sera pas inutile de revenir.

Pour réparer les avaries d'une course longue et pénible, un navire s'abrite dans un port, et, pendant que des ouvriers spéciaux, trouvés dans le port même, travaillent au radoub, officiers et matelots s'échappent, se dispersent dans la ville où ils oublient leurs occupations habituelles, et se livrent le plus souvent à d'étranges folies.

C'est ainsi que, pendant notre sommeil, notre organisme matériel est déposé en un lieu sûr où des forces réparatrices, qui ne sont pas subordonnées à l'agent directeur, viennent remettre en bon état les organes qui ont souffert des fatigues de la journée tandis que les agents spirituels, à l'excep-

tion de ceux dont la présence est tout à fait indispensable, quittent leurs postes et se livrent à tous les écarts de l'imagination.

Mais vienne l'heure de la remise en marche ou l'annonce de quelque événement de nature à mettre en péril le système au sort duquel on est associé, matelot du navire, ou agent de l'organisme humain, on accourt à son poste, on reprend ses manœuvres et l'on ne songe plus aux divertissements.



La mort et la résurrection expliquées par la même analogie.

S'il arrive que la coque du navire, ou l'organisme matériel de l'homme se trouvent dans un tel état qu'ils ne puissent plus être réparés, qu'advient-il des matelots dont l'ensemble constitue l'équipage du navire? qu'advient-il des agents spirituels qui composent la *chair* de l'homme?

Ils ne sont pas anéantis; ils peuvent même ne pas être désorganisés, continuer à former la même association. Chacun garde ses aptitudes, et les uns et les autres n'accourront pas moins prestement à leurs postes respectifs, si l'on donne aux premiers un navire tout neuf, aux autres un nouvel organisme matériel semblable à celui qui ne peut plus servir.

Dans l'un et l'autre cas, il y aura résurrection, c'est-à-dire rénovation.



L'âme.

Le troisième élément de la combinaison humaine, l'élément matériel, est essentiellement passif.

Les deux autres l'animent.

Ils sont d'une essence spirituelle.

Leur ensemble est *l'âme* de l'homme.



L'esprit et la chair.

De ces deux éléments spirituels, l'un d'eux, l'agent directeur, est l'homme proprement dit, ce qu'on appelle son esprit. C'est lui qui pense à tout ce qui a trait aux relations extérieures de l'organisme humain, et qui gouverne ces relations.

Nous avons conscience de la manière dont s'exercent ses facultés pour l'accomplissement de ces importantes fonctions.

Quant aux autres agents qui font partie de l'âme, ils constituent par leur ensemble la *chair* de l'homme.

Ainsi définie la chair n'est plus l'opposé de l'esprit. Elle est une combinaison d'individualités spirituelles ayant chacune, dans l'organisme humain, une spécialité qu'elles exercent au moyen d'organes matériels.



La chair et le corps.

Il y a donc autant d'organes matériels que d'individus spirituels dans la chair, et l'ensemble de ces organes est ce qui constitue le corps matériel de l'homme.

La chair et le corps se correspondent dans toutes leurs parties, et ces deux combinaisons d'essence différente semblent pourtant se pénétrer, être unies pièce à pièce, de telle sorte qu'il n'est pas étonnant qu'on les ait confondues. La chair n'est autre chose qu'un réseau spirituel vivifiant la matière du corps.

Dès que l'essaim des agents l'abandonne, le corps, n'étant plus soumis qu'aux lois générales des forces moléculaires, se décompose pour servir à d'autres combinaisons.



Les trois éléments de la vie dans toute combinaison animale.

L'esprit, la chair et la substance matérielle sont aussi les trois éléments essentiels de toute combinaison animale, mais avec de grandes différences dans l'importance de leurs attributions.

Ainsi, c'est à la chair qu'appartient la préséance chez l'animal, tandis que l'esprit, chez l'homme, prédomine toujours avec une supériorité tellement marquée sur celui de tous les animaux qu'il semble téméraire d'établir une comparaison.

Cette supériorité provient de ce que les relations extérieures sont pour les animaux beaucoup plus bornées que pour l'homme.



Relations extérieures pour les hommes et pour les animaux.

Les relations extérieures de toute organisation matérielle animée consistent à tenir compte des conditions de toute sorte qui forment le milieu dans lequel le système se trouve et auxquelles l'agent qui prend la détermination doit se conformer pour commander telle ou telle manœuvre aux agents de la chair. Or, pour les animaux ces conditions sont extrêmement simples, ou du moins sont envisagées par eux comme telles, en ce sens qu'elles ne leur sont révélées que par voie d'impression instantanée, et qu'ils ne les perçoivent que par un côté, le côté le plus rapproché, de telle sorte que leur décision se prend sans examen.

L'homme, au contraire, examine ces conditions, les tourne et les retourne, tient compte, selon le développement de ses fa-

cultés individuelles, de toutes leurs conséquences dans un avenir plus ou moins éloigné, et ne se détermine qu'après la réflexion.



La délibération chez l'animal.

Ce n'est pas qu'à vrai dire les animaux soient incapables de tout raisonnement; ils délibèrent, mais ils ne réfléchissent pas. On les voit bien souvent finir par se décider à un acte qui leur répugnait tout d'abord; mais il faut, pour qu'ils prennent cette résolution, que la circonstance se modifie, se retourne d'elle-même, pour ainsi dire, pour se bien faire voir.

La nouvelle détermination de leur volonté n'est pas, comme chez l'homme, le résultat d'un examen qui leur ait fait tenir compte d'une ou plusieurs conditions décisives inaperçues d'abord; mais elle est due à ce que ces conditions sont introduites ou rendues perceptibles par la survenance de quelque modification dans la circonstance.

Vous appelez un chien, et d'abord il ne fait mine de bouger. — Vous l'appelez plus fort; et ce haussement de ton survenu dans

la circonstance ébranle sa volonté, mais ne la détermine pas. — Vous l'appelez plus fort encore et d'un ton menaçant ; il se décide et se lève immédiatement.





La volonté chez l'animal.

Les animaux vivent avant tout de la vie charnelle, d'une vie qui se borne à la satisfaction des agents organiques. L'unique attribution de l'agent chargé des relations extérieures, lequel, pour eux, doit prendre le nom d'agent éclaireur, est d'avertir l'agent contre-maître, qui est ici le véritable maître, et auquel, pour cette raison, nous donnerons le nom d'agent moteur.

Dans l'organisme de l'animal, c'est cet agent moteur qui paraît avoir la prépondérance; il n'est pas dirigé, mais simplement guidé par l'agent éclaireur, ne recevant de lui d'autre assistance que celle que nous voyons certains petits poissons prêter à des monstres marins.

La volonté de l'agent éclaireur ne participe donc que par les informations qu'elle apporte à l'action générale dont l'ordonnateur est l'agent contre-maître, qui prend ici le nom d'agent moteur.

Aussi, le cervelet, siége vital de ce dernier, est-il, dans l'animal, beaucoup plus volumineux que chez l'homme, où prédominent, avec un développement si remarquable, les hémisphères cérébraux, siége vital de son esprit.

En résumé, chez l'animal, aucune réflexion de l'agent éclaireur ne suspend l'exécution de l'acte *voulu* et *dirigé* par l'agent moteur; tandis que, chez l'homme, l'agent contre-maître (ou moteur) n'agit *proprio motu* que dans des conditions qui lui sont tout à fait familières; dans tous les autres cas, la délibération de l'esprit suspend l'acte, dont l'exécution n'a lieu que par sa volonté et ne commence que lorsque, par le seul fait de sa résolution, il en a donné le commandement.



Les agents de l'organisme animal différents suivant les espèces.

L'agent éclaireur a pourtant une volonté, ne serait-ce que celle de regarder, et jouit nécessairement de toutes les facultés inhérentes à l'essence de l'Esprit. Ces facultés, de même que celles de l'agent moteur et de tous les agents qui composent la chair, s'exercent dans des conditions différentes, suivant l'espèce à laquelle appartient l'animal.

Selon l'espèce aussi, la supériorité de l'agent moteur sur l'agent éclaireur peut être plus ou moins marquée, et il peut même arriver, exceptionnellement que, pour quelques animaux, certaines facultés soient plus développées chez l'agent éclaireur que chez l'agent moteur; mais le premier, toutefois, n'intervient qu'à titre d'avertisseur. C'est toujours le second qui détermine et exécute l'acte.



Supériorité de l'homme.

A l'inverse de l'animal dont toutes les actions ont surtout pour objet de satisfaire les désirs des agents de la chair, ce qu'on appelle les appétits du corps, l'homme s'intéresse de préférence à des combinaisons extérieures dont il acquiert la connaissance par des impressions que lui transmettent certains organes de sa chair, et surtout par les conséquences que sa pensée lui fait tirer de ces impressions.

Il est tellement habitué à cet exercice de la pensée, que certaines combinaisons lui paraissent familières et comme identifiées à sa personne, alors que la connaissance ne lui en vient que par une multitude d'intermédiaires.

Cet exercice le grandit, étend, pour ainsi dire, sa personnalité jusqu'aux limites de son imagination; aussi pouvons-nous dire que c'est cet exercice qui fait l'homme — l'homme civilisé, bien entendu — car il en

est malheureusement beaucoup pour qui les préoccupations extérieures ont fort peu d'importance.

Nous nous y livrons très-différemment, et la distance est grande entre l'homme à l'état sauvage et l'homme parvenu au plus haut degré de perfection que nous ayons atteint jusqu'à présent.





La prière et la foi.

Quand la pensée de l'homme s'élève jusqu'à Dieu, elle prend le nom de prière.

L'homme qui se livre entièrement à la prière se place en présence de Dieu; il met entre ses mains sa personne spirituelle et dépose à ses pieds le corps qu'il abandonne.

De là l'attitude connue de la prière.

Cette attitude, qui devrait être la conséquence irréfléchie de la prière, mais qui ne l'est que rarement parce que la prière est rarement parfaite, est adoptée, sinon comme signe d'un tel état d'anéantissement, du moins comme expression d'un hommage de soumission à Dieu.

La prière suppose la croyance en Dieu ou du moins le désir d'avoir cette croyance.

Devenue assez forte pour que l'homme la fasse intervenir et en tienne sérieusement compte dans ses actes, la croyance s'appelle la foi.

A mesure qu'elle grandit, la foi diminue la distance entre Dieu et l'homme.

Lorsque ce dernier la possède à un très-haut degré, il devient Dieu lui-même. Il peut alors commander sans hésitation aux éléments de la nature. Cette foi peut en toute vérité transporter les montagnes.



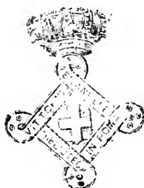


TABLE DES MATIÈRES

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

Paris. — Imp Viéville et Capiomont, rue des Poitevins, 6.

ERRATA

—

Page 19, ligne 3, en bas, au lieu de *force émanée de l'esprit*, lire *force, émanée de l'Esprit.*

— 46, dernière ligne, supprimer *autres.*

— 51, ligne 3, au lieu de *s'informer*, lisez *l'informer.*

— 53, dernière ligne, au lieu de *car*, lisez *et.*

— 62, ligne 4, au lieu de *agent primitif*, lisez *agent principal.*

— 64, — 4, au lieu de *nous ne sentons plus*, lisez *nous ne savons plus.*

— 134, — 7, en bas, au lieu de *dépendance*, lisez *descendance.*

— 161, — 3, au lieu de *pendant lesquels*, lisez *pendant lesquelles.*

— 172, — 4, au lieu de *état de la restauration*, lisez *état de restauration.*

— 178, avant-dernier alinéa, au lieu de *Ils reconnaissent*, lisez *S'ils reconnaissent.*



Paris. — Impr. Viéville et Capiomont, 6, rue des Poitevins